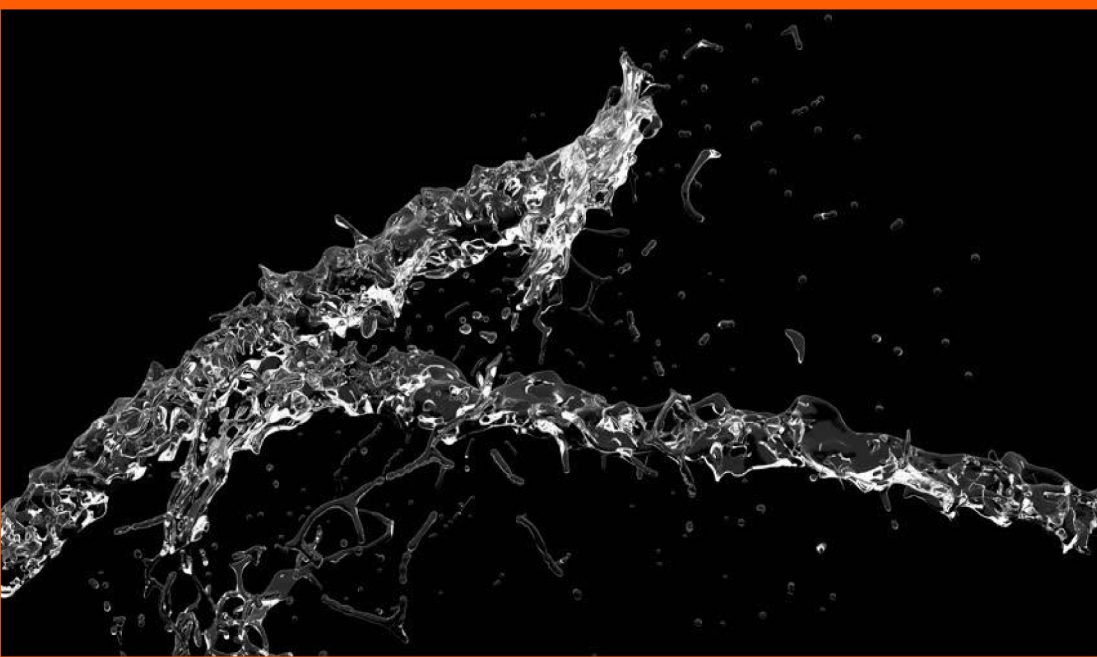
# Post/h/um

Jurnal de studii (post)umaniste

Volumul 2, 2016

## Reproducerea

Walter Benjamin
Fredric Jameson
Terry Eagleton
Judith Butler
Rosalyn Diprose
Ewa Płonowska Ziarek
Sarah Franklin
Faye Ginsburg
Rayna Rapp
McKenzie Wark



# Post/h/um

jurnal de studii
(post)umaniste

## Reproducerea

posthum.ro

ISSN 2392 – 7208
ISSNL 2392 – 7208

Walter Benjamin
*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, a doua versiune, 1936.
Published initially in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band VII, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, pp. 350-384.

Fredric Jameson
*Benjamin's Readings*
© Fredric Jameson. All rights reserved.
Published initially in *Diacritics*, Vol. 22, No. 3/4, „Commemorating Walter Benjamin", Autumn – Winter, 1992, pp. 19-34.
Reproduced courtesy of the author.

Terry Eagleton
*The Subject of Literature*
© Terry Eagleton. All rights reserved.
Published initially in *Cultural Critique*, No. 2, Winter 1985-1986, pp. 95-104.
Reproduced courtesy of the author.

Judith Butler
*Conscience Doth Make Subjects of Us All*
© Judith Butler. All rights reserved.
Published initially in *Yale French Studies*, No. 88, „Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading", New Haven, Yale University Press, 1995, pp. 6-26. This is a revised version, published in Judith Butler, The Psychic Life of Power: Theories in Subjection, Stanford, Stanford University Press, 1997.
Reproduced courtesy of the author.

Rosalyn Diprose & Ewa Płonowska Ziarek
*Time For Beginners: Natality, Biopolitics, and Political Theology*
© Rosalyn Diprose & Ewa Płonowska Ziarek. All rights reserved.
Published initially in *philoSOPHIA*, Vol. 3, No. 2, Summer 2013, pp. 107-120.
Reproduced courtesy of the author.

Faye Ginsburg & Rayna Rapp
*The Politics of Reproduction*
© Faye Ginsburg & Rayna Rapp. All rights reserved.
Published initially in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 20, October 1991, pp. 311-343
Reproduced courtesy of the author.

Sarah Franklin
*Postmodern Procreation: A Cultural Account of Assisted Reproduction*
© Sarah Franklin. All rights reserved.
Published initially in *Conceiving the new world order: the global politics of reproduction*, edited by Faye D. Ginsburg & Rayna Rapp, Berkeley, California, University of California Press, 1995, pp. 323-345.
Reproduced courtesy of the author.

McKenzie Wark
*RetroDada Manifesto*
© McKenzie Wark. All rights reserved.
Published initially on www.publicseminar.org, February 8, 2016.
Reproduced courtesy of the author.

© *Post(h)um. Jurnal de studii (post)umaniste*, 2016, pentru aceste traduceri în limba română.

# Post/h/um

jurnal de studii
(post)umaniste

2

EDITORI

Daniel Clinci
Sînziana Cotoară
Vasile Mihalache

ARTICOLE DE:

**Walter Benjamin**

**Fredric Jameson**

**Terry Eagleton**

**Judith Butler**

**Rosalyn Diprose &**
**Ewa Płonowska Ziarek**

**Sarah Franklin**

**Rayna Rapp & Faye Ginsburg**

**McKenzie Wark**

# Sumar

**Walter Benjamin**
Lucrarea de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice / 7

**Fredric Jameson**
Lecturile lui Benjamin / 39

**Terry Eagleton**
Subiectul Literaturii / 66

**Judith Butler**
„Conştiinţa ne face pe toţi subiecţi". Subiectivarea la Althusser / 78

**Rosalyn Diprose & Ewa Płonowska Ziarek**
Timp pentru nou-veniţi. Natalitate, biopolitică şi teologie politică / 102

**Sarah Franklin**
Procreaţia postmodernă. O perspectivă culturală asupra reproducerii asistate / 120

**Rayna Rapp & Faye Ginsburg**
Politica reproducerii / 149

**McKenzie Wark**
Manifest RetroDada / 187

*Despre autori* / 190

Walter Benjamin

# Lucrarea de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice[1]

Traducere de Daniel Clinci

*Le vrai est ce qu'il peut; le faux est ce qu'il veut.*
Madame de Duras

## I

Când Marx a început analiza modului capitalist de producţie, acest mod de producţie era încă într-un stadiu incipient. Marx a avut o abordare care a oferit investigaţiilor lui valoare de prognostic. Întorcându-se la condiţiile fundamentale ale producţiei capitaliste, el le-a prezentat într-un mod care indica ce anume se putea aştepta de la capitalism în viitor. S-a observat că ceea ce se aştepta nu era numai o exploatare din ce în ce mai intensă a proletariatului ci, în fine, crearea condiţiilor care vor aduce posibilitatea autoabolirii capitalismului.

Din moment ce transformarea suprastructurii este mult mai lentă decât cea a bazei, a durat mai mult de jumătate de secol pentru ca

[1] Istoria publicării eseului lui Benjamin este deosebit de complicată. Prima versiune a fost redactată înainte de 1935 şi a rămas nepublicată. *Das Kunstwerk*... a fost publicat, în primă instanţă, într-o traducere franceză parţială, la Paris, în *Zeitschrift für Sozialforschung*, când Benjamin deja părăsise Germania. A doua versiune, cea tradusă aici, se pare că a fost trimisă de Benjamin la New York, lui Max Horkheimer, spre publicare. A treia versiune, asupra căreia Benjamin a operat unele intervenţii fără să o finalizeze, este cea editată de Adorno şi publicată în volumul *Schriften* din 1955. Versiunea prezentă se găseşte în Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band VII, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, pp. 350-384. Prima şi a treia versiune se găsesc în *Gesammelte Schriften*, Band I.
Am optat pentru traducerea lui *Kunstwerk* ca „lucrare de artă" pentru că acest echivalent românesc păstrează ideea esenţială a produsului artistic drept rezultat al unui travaliu, idee conservată de germanul *Werk*, englezescul *work* sau latinescul *opus*, dar pierdută în cursul timpului în românescul „operă", care conţine mai mult semnificaţii legate de valoare, ceea ce nu este cazul în eseul lui Benjamin (n. t.).

modificarea condiţiilor de producţie să se manifeste în toate domeniile culturii. Modul în care acest proces a afectat cultura poate fi examinat abia acum, iar aceste examinări trebuie să întrunească nişte condiţii de prognostic. Totuşi, ele nu necesită teze cu privire la arta proletariatului după obţinerea puterii şi, cu atât mai puţin, cu privire la arta într-o societate fără clase. Aceste examinări cer teze care să definească tendinţele dezvoltării artei în condiţiile de producţie din prezent. Dialectica acestor condiţii de producţie este la fel de clară în suprastructură, pe cât este în economie. Aserţiuni care să definească tendinţele de dezvoltare ale artei pot contribui la lupta politică în moduri pe care ar fi eronat să le subestimăm. Ele neutralizează un număr de concepte tradiţionale – cum ar fi creativitate şi geniu, valoare eternă şi mister – care, utilizate necontrolat (iar controlul asupra lor este dificil astăzi), permit materialului factual să fie manipulat în interesul fascismului. *În cele ce urmează, conceptele care vor fi introduse în teoria artei diferă de cele actuale în sensul că sunt complet inutile pentru scopurile fascismului. Pe de altă parte, ele sunt utile formulării cererilor revoluţionare în politica artei.*

## II

În principiu, opera de artă a fost întotdeauna reproductibilă. Ceea ce omul produce poate fi întotdeauna imitat de om. Copiile au fost realizate de către elevi în exerciţiul meşteşugului lor, de către maeştri pentru a îşi difuza lucrările, în fine, de către terţi (intermediari) pentru câştigul imediat. Însă reproducerea tehnică a lucrării de artă este ceva nou care, istoric vorbind, a avansat intermitent, în salturi peste intervale lungi de timp, dar cu o intensitate accelerată. Grecii cunoşteau doar două proceduri de reproducere tehnică a operei de artă: turnarea şi ştanţarea. Bronzul, teracota şi monedele erau singurele lucrări de artă pe care le puteau reproduce în masă. Toate celelalte erau unice şi nu puteau fi reproduse tehnic. Odată cu xilogravura, arta a devenit, pentru prima dată, reproductibilă mecanic, cu mult înainte ca scrisul să fie reproductibil prin tipărire. Marile schimbări pe care tipografia, reproducerea mecanică a scrisului, le-a produs în literatură sunt o poveste cunoscută. Cu toate acestea, în interiorul fenomenului pe care îl analizăm aici din perspectiva istoriei lumii, tipografia nu este decât un caz special, chiar dacă este deosebit de

important. În cursul Evului Mediu, gravura şi acvaforte au fost adăugate xilogravurii; la începutul secolului al XIX-lea şi-a făcut apariţia litografia.

Odată cu litografia, tehnica reproducerii a atins o nouă etapă. Acest proces mult mai direct – diferenţiat de faptul că desenul este trasat pe o piatră, şi nu sculptat într-un bloc de lemn sau trasat pe o placă de cupru – a deschis posibilitatea ca arta grafică să îşi comercializeze produsele nu doar în număr mare, ca înainte, ci şi în diferite variaţii cotidiene. Litografia i-a permis artei grafice să ilustreze viaţa cotidiană. A început să ţină pasul cu tipografia. Dar numai câteva decenii mai târziu, arta grafică a fost înlocuită de fotografie. Pentru prima dată, fotografia a eliberat mâna de cele mai importante sarcini artistice din procesul reproducerii imaginii – sarcini care sunt atribuite acum numai ochiului. Şi, din moment ce ochiul percepe mai rapid decât poate desena mâna, procesul de reproducere a imaginii a fost puternic accelerat, astfel încât acum poate ţine pasul cu vorbirea. Un cameraman care înregistrează o scenă în studio capturează imaginea cu aceeaşi viteză cu care vorbeşte un actor. La fel cum ziarul ilustrat era ascuns ca potenţialitate în litografie, filmul sonor se găsea latent în fotografie. Reproducerea tehnică a sunetului a fost abordată şi ea la sfârşitul secolului trecut. Aceste întreprinderi convergente proiectează o situaţie pe care Paul Valéry a indicat-o în fraza:

> Aşa cum apa, gazul şi electricitatea sunt aduse în casele noastre de departe pentru a ne satisface nevoile ca urmare a unui efort minim, la fel ni se vor furniza imagini auditive şi vizuale, care vor apărea şi dispărea la o simplă mişcare a mâinii, nimic mai mult decât un semn.

*În jurul anului 1900, reproducerea tehnică nu numai că a atins un standard care i-a permis să reproducă toate lucrările de artă cunoscute, modificând profund efectul lor asupra publicului, dar a obţinut şi un loc propriu printre celelalte procese artistice.* În studiul acestui standard, nimic nu este mai relevant decât natura consecinţelor pe care aceste două manifestări distincte – reproducerea lucrărilor de artă şi arta cinematografică – le-au avut asupra artei în formele sale tradiţionale.

## III

Chiar şi reproducerii perfecte a unei opere de artă îi lipseşte un element: prezenţa sa în timp şi spaţiu, existenţa sa unică într-un spaţiu delimitat. Această existenţă unică a lucrării de artă a determinat istoria căreia i-a fost subiect în timpul existenţei sale. Aceasta include schimbările pe care le-a suferit condiţia sa fizică în cursul anilor, precum şi diferitele schimbări de proprietar. Urmele celei dintâi pot fi descoperite numai prin analize chimice sau fizice care nu pot fi efectuate asupra unei reproduceri; schimbarea proprietarului este subiectul unei tradiţii care trebuie identificată prin situaţia actuală a originalului.

Acest aici şi acum al originalului este condiţia conceptului de autenticitate. Analizele chimice ale patinei bronzului pot ajuta la stabilirea autenticităţii, la fel cum o poate face şi dovada că un anume manuscris medieval provine dintr-o arhivă din secolul al XV-lea. *Întreaga sferă a autenticităţii se află în afara reproductibilităţii tehnice – şi, desigur, nu numai tehnice.* În vreme ce lucrarea autentică îşi păstrează întreaga autoritate în faţa unei reproduceri realizate manual, căreia îi atribuie eticheta de „fals", acest lucru nu este valabil şi în cazul reproducerii tehnologice. Motivul este dublu. În primul rând, reproducerea tehnologică este mai independentă de original decât reproducerea manuală. De exemplu, fotografia poate scoate în evidenţă aspecte ale originalului accesibile numai obiectivului fotografic (care este reglabil şi poate schimba cu uşurinţă punctul de vedere), dar nu şi ochiului uman; sau poate utiliza anumite procese precum mărirea sau *slow motion*-ul pentru a înregistra imagini care scapă cu totul opticii naturale. Acesta este primul motiv. În al doilea rând, reproducerea tehnologică poate face ca anumite copii ale originalului să aibă anumite caracteristici pe care originalul nu le poate atinge. Mai mult, reproducerea permite ca originalul să se întâlnească cu receptorul la jumătatea drumului, fie în forma unei fotografii, fie în cea a unui disc de gramofon. Catedrala îşi părăseşte locul pentru a fi primită în studioul unui iubitor de artă; lucrarea corală dintr-o sală de spectacol sau din aer liber este ascultată într-o cameră.

Situaţiile în care ajunge produsul reproducerii tehnice pot lăsa neatinse celelalte proprietăţi ale lucrării de artă, dar cu siguranţă îi devalorizează acel aici şi acum. Şi, deşi acest lucru se poate întâmpla

nu numai în cazul artei, ci şi în cazul, să spunem, al unui peisaj care trece prin faţa spectatorului unui film, în opera de artă acest proces atinge un punct deosebit de sensibil, mai vulnerabil decât cel al unui obiect natural. Autenticitatea unui lucru este chintesenţa a tot ceea ce este transmisibil la el, de la originea sa de dinainte, de la durata sa fizică la mărturia istorică legată de el. Din moment ce mărturia istorică se bazează pe durata fizică, aceasta este, la rândul său, afectată de reproducere, în care durata fizică nu joacă niciun rol. Iar ceea ce este cu adevărat pus în pericol atunci când mărturia istorică este afectată este autoritatea obiectului, greutatea care derivă din tradiţie.

Aceste aspecte ale lucrării de artă pot fi înglobate în conceptul de „aură" şi putem afirma mai departe: ceea ce se pierde în epoca reproductibilităţii tehnologice a operei de artă este aura acesteia. Procesul este simptomatic; iar semnificaţia lui se extinde dincolo de domeniul artei. *Se poate afirma, ca o formulă generală, că tehnologia reproducerii scoate obiectul reprodus din sfera tradiţiei. Prin reproducerea lucrării de artă de mai multe ori, ea substituie existenţa unică printr-o existenţă de masă. Şi, permiţând reproducerii să ajungă la receptor în mediul acestuia, tehnologia reproducerii actualizează ceea ce este reprodus.* Aceste două procese duc la o distorsiune masivă în domeniul obiectelor transmise din trecut – o destructurare a tradiţiei ca revers al crizei şi reînnoirii umanităţii contemporane. Ambele procese sunt intim legate de mişcările de masă din zilele noastre. Cel mai puternic agent al lor este filmul. Semnificaţia socială filmului, chiar – şi în special – în forma sa cea mai pozitivă, nu se poate concepe fără latura sa distructivă, cathartică: lichidarea valorii tradiţiei a moştenirii culturale. Acest fenomen este cel mai evident în marile filme istorice. În propagarea sa, acesta îşi asumă poziţii şi mai avansate. Când Abel Gance proclama fervent în 1927 că „Shakespeare, Rembrandt, Beethoven vor face filme […]. Toate legendele, toate mitologiile şi toate miturile, toţi fondatorii de religii, într-adevăr, toate religiile […] îşi aşteaptă învierea în celuloid, iar eroii se află în faţa porţilor"[1], el invita cititorul, fără să-şi dea seama, desigur, să fie martorul unei lichidări consistente.

[1] Abel Gance, „Le Temps de l`Image este venu!" („A sosit vremea imaginii!"), în Léon Pierre-Quint, Germaine Dulac, Lionel Landry şi Abel Gance, *L`Art Cinématographique*, vol. 2, Paris, 1927, pp. 94-96.

## IV

*Aşa cum întregul mod de existenţă a colectivităţilor umane se modifică de-a lungul unor perioade lungi de timp, la fel se întâmplă şi cu modul lor de percepţie senzorială* [*Sinneswahrnehmung*]. Modul în care este organizată percepţia umană – mediul în care apare – este condiţionat nu numai de natură, ci şi de istorie. Era migraţiei popoarelor, o eră care a fost martoră la ascensiunea industriei artistice romane târzii şi la apariţia *Wiener Genesis* a dezvoltat nu numai o artă diferită de cea a Antichităţii, dar şi o percepţie diferită. Cercetătorii şcolii vieneze, Riegl şi Wickhoff, confruntându-se cu greutatea tradiţiei clasice în care această artă a fost îngropată, au fost primii care s-au gândit să utilizeze o asemenea artă pentru a trage nişte concluzii cu privire la organizarea modului de percepţie din perioada în care această artă a fost produsă. Oricât de profunde ar fi perspectivele lor, ele sunt limitate de faptul că aceşti cercetători se mulţumeau să evidenţieze marca formală care caracteriza percepţia din epoca romană târzie. Ei nu au încercat să arate că mişcările sociale ale acelor vremuri se manifestă în aceste modificări de percepţie – şi poate nici nu puteau spera să o facă la momentul acela. Astăzi, condiţiile pentru o analiză similară sunt mai favorabile. Iar dacă schimbările din mediul percepţiei contemporane pot fi înţelese ca o pierdere a aurei, este posibil să demonstrăm că această pierdere este determinată social.

Ce anume este aura? O stranie combinaţie de timp şi spaţiu: apariţia unică a unei distanţe, oricât de apropiată ar fi. A urmări cu ochiul – în timpul odihnei dintr-o după-amiază de vară – un lanţ muntos la orizont sau o creangă ce îşi aruncă umbra asupra privitorului înseamnă a respira aura acelor munţi, a acelei ramuri. În lumina acestei descrieri, putem înţelege fundamentul social al pierderii contemporane a aurei. Acest fapt este produs de două circumstanţe, amândouă fiind legate de creşterea importanţei pe care o au masele în viaţa contemporană. Acest lucru are la bază două circumstanţe, ambele legate de manifestarea crescândă a maselor şi de creşterea intensităţii mişcărilor lor. Mai precis, *dorinţa maselor contemporane de a se „apropia" de lucruri şi preocuparea lor pasională pentru depăşirea unicităţii fiecărui lucru prin asimilarea sa ca reproducere*. În fiecare zi, creşte dorinţa de a avea un obiect în apropiere, într-o imagine sau, mai bine spus, de a face rost de imagine ca reproducere. Iar reproducerea oferită

de revistele ilustrate şi jurnalele de ştiri diferă complet de imagine. Unicitatea şi permanenţa sunt la fel de legate de cea de-a doua, cum volatilitatea [*Flüchtigkeit*] şi repetabilitatea sunt legate de prima. Dezvăluirea obiectului [*Die Entschälung des Gegenstandes aus seiner Hülle*], distrugerea aurei, este marca unei percepţii a cărei „sensibilitate pentru ceea ce este acelaşi în lume" a crescut în aşa măsură încât, prin mijloacele reproducerii, reuşeşte să extragă ceea ce este acelaşi chiar şi din ceea ce este unic. Astfel se manifestă, în câmpul percepţiei, ceea ce în sfera teoretică se prezintă ca o creştere a semnificaţiei statisticii. Alinierea realităţii cu masele şi a maselor cu realitatea este un proces de importanţă incomensurabilă atât pentru gândire, cât şi pentru percepţie [*Anschauung*].

## V

Unicitatea lucrării de artă se identifică cu integrarea ei în ţesătura tradiţiei. Desigur, această tradiţie este în întregime vie şi extrem de mobilă. O statuie antică a lui Venus, de exemplu, a existat într-un context tradiţional pentru greci (care au făcut-o obiect de cult), diferit de contextul în care a existat pentru clericii medievali (care au privit-o ca pe un idol sinistru). Dar ceea ce era evident în ambele situaţii era unicitatea sa – adică, aura sa. La origine, integrarea operei de artă în ţesătura tradiţiei şi-a găsit expresia în cult. După cum ştim, primele opere de artă s-au născut pentru a sluji ritualul – la început magic, apoi religios. Şi este deosebit de important că existenţa lucrării de artă ca aură nu este niciodată separată în întregime de funcţia sa ritualică. Cu alte cuvinte: *valoarea unică a operei de artă „autentice" se află întotdeauna în ritual.* Acest fundament ritualic, oricât de mediat ar fi, este recognoscibil ca ritual secular chiar şi în cele mai profane forme ale cultului frumuseţii. Venerarea seculară a frumuseţii, care a fost dezvoltată în Renaştere şi a durat trei secole, a arătat clar acest fundament ritualic şi declinul său ulterior, precum şi prima sa criză severă. Odată cu ascensiunea primului mod de producţie cu adevărat revoluţionar (adică fotografia, care a apărut în acelaşi timp cu socialismul), arta a resimţit aproprierea acelei crize care, un secol mai târziu, a devenit ineluctabilă şi a reacţionat prin doctrina *l`art pour l`art* – adică, o teologie a artei. Aceasta a declanşat o teologie negativă, în forma ideii de artă „pură", care respinge nu numai orice

funcţie socială, ci şi orice fel de definiţie care face trimitere la un conţinut reprezentaţional (în poezie, Mallarmé a fost primul care a adoptat acest punct de vedere).

Nicio investigare a lucrării de artă în epoca reproductibilităţii sale tehnice nu poate pierde din vedere aceste conexiuni. Ele duc spre o viziune crucială: pentru prima dată în istoria lumii, reproductibilitatea tehnică eliberează lucrarea de artă de supunerea parazitică faţă de ritual. Într-un grad din ce în ce mai mare, opera reprodusă devine reproducerea unei opere făcute pentru a fi reproductibilă.[1] Spre exemplu, dintr-o placă fotografică se pot face oricâte copii; nu are niciun sens să ceri varianta „autentică". *Dar, odată ce criteriul autenticităţii încetează să mai fie aplicat producţiei artistice, întreaga funcţie socială a artei este revoluţionată. În loc să fie fondată pe ritual, ea se bazează pe altă practică: politica.*

## VI

Istoria artei poate fi înţeleasă ca tensiune între doi poli din interiorul ei, cursul său fiind determinat de modificări ale echilibrului dintre aceşti poli: valoarea de cult a lucrării [*Kultwert*] şi valoarea sa de expunere [*Ausstellungswert*][2]. Producţia artistică începe cu imagini

[1] În film, reproductibilitatea tehnică a produsului nu este o condiţie impusă din exterior a diseminării sale în masă, aşa cum se întâmplă în literatură sau pictură. *Reproductibilitatea tehnică a filmelor se bazează direct pe tehnologia producerii lor. Aceasta nu numai că permite diseminarea în masă a filmelor în mod direct, ci o şi întăreşte.* Se întâmplă astfel pentru că procesul producerii unui film este atât de costisitor încât un individ care îşi permite să cumpere o pictură, de exemplu, nu îşi poate permite să cumpere un film. S-a calculat în 1927 că, pentru a realiza profit, un film trebuie să aibă un public de nouă milioane de persoane. Desigur, ascensiunea filmului sonor a creat, iniţial, o mişcare în direcţia opusă: publicul era constrâns de bariere lingvistice. Iar aceasta coincide cu importanţa acordată intereselor naţionale de către fascism. Dar este mai puţin important să remarcăm acest impediment (care, oricum, a fost rezolvat de dublare) decât să observăm conexiunea sa cu fascismul. Simultaneitatea celor două fenomene rezultă din criza economică. Aceleaşi probleme care au dus la o încercare de a conserva relaţiile de proprietate deja existente prin forţa brută au făcut ca, sub ameninţarea crizei, capitalul acordat filmului să se concentreze asupra dezvoltării filmului sonor. Introducerea sa a adus o rezolvare temporară, nu numai pentru că filmul sonor a atras masele înapoi în cinematograf, dar şi pentru că a consolidat capitalul industriei electricităţii cu cel al filmului. Astfel, văzut din exterior, filmul sonor a promovat interesele naţionale; văzut din interior, a ajutat la internaţionalizarea producţiei de film chiar mai mult decât înainte.

[2] Această polaritate nu poate fi independentă în estetica idealismului, care înţelege

puse în serviciul magiei. Se poate spune că este mai important ca aceste imagini să fie existe decât să fie văzute. Elanul desenat de omul Epocii de Piatră pe pereţii peşterii sale este un instrument magic, fiind expus celorlalţi numai din coincidenţă; ceea ce contează este ca spiritele să îl vadă. Valoarea de cult ca atare tinde chiar să ţină opera de artă departe de privitor: unele statui ale zeilor sunt accesibile numai preoţilor din temple; anumite imagini ale Madonei sunt acoperite aproape tot anul; anumite sculpturi din catedralele medievale nu sunt vizibile privitorului de la nivelul solului. *Odată cu eliberarea practicilor artistice de ritual, oportunităţile de a expune produsele lor cresc.* Expunerea unui portret care poate fi trimis oriunde este mai simplă decât expunerea statuii unei divinităţi care are un loc fix în interiorul unui templu. O pictură poate fi expusă mai uşor decât fresca sau mozaicul care o precede. Şi, chiar dacă o mesă ar putea fi la fel de potrivită ca o simfonie pentru prezentarea publică, aceasta din urmă a apărut într-o perioadă în care posibilitatea prezentării ei o depăşea pe cea a mesei.

Nivelul de expunere a lucrării de artă a crescut enorm odată cu diferitele metode de reproducere tehnică în aşa fel încât, aşa cum s-a întâmplat în perioada preistorică, o modificare cantitativă a celor doi poli ai operei a dus la o transformare calitativă a naturii sale. Aşa cum lucrarea de artă, în epoca preistorică, prin accentul pus pe valoarea de cult, a devenit în primul rând un instrument al magiei care abia mai târziu a fost recunoscut ca operă de artă, la fel astăzi, prin accentul pus exclusiv pe valoarea de expunere, opera de artă devine un construct [*Gebilde*] cu funcţii noi. Printre acestea, cea de

frumosul ca pe ceva fundamental nedivizat (astfel, excluzând orice polarizare). Cu toate acestea, la Hegel, polaritatea se anunţă pe sine clar între limitele idealismului. Citãm din *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* [*Prelegeri asupra filosofiei istoriei*]: „Imaginile au fost cunoscute încă de demult. În acele zile, pietatea avea nevoie de ele pentru serviciul divin, dar nu exista nici un interes pentru imagini *frumoase*. Astfel de imagini puteau fi chiar şocante. În fiecare imagine frumoasă, există şi ceva exterior – deşi, în măsura în care imaginea este frumoasă, spiritul său încă mai vorbeşte fiinţei umane. Dar serviciul religios, nefiind mai mult decât o letargie fără spirit a sufletului, este îndreptat către un *lucru*... artele frumoase au apărut... în biserică..., deşi arta merge acum dincolo de principiul ecleziastic." De asemenea, următorul pasaj din *Vorlesungen über die Ästhetik* [Prelegeri de estetică] indică faptul că Hegel simte o problemă aici: „Ne aflăm dincolo de stadiul venerării operelor de artă drept divine, drept obiecte care merită venerarea. Astăzi, impresia pe care o produc este mai reflectivă, iar emoţiile pe care le creează au nevoie de un test mai serios."

care suntem conştienţi – funcţia artistică – poate fi caracterizată ca accidentală. Atât e sigur: astăzi, filmul este cel mai potrivit vehicul al acestei noi înţelegeri. De asemenea, este sigur că momentul istoric al acestei schimbări a funcţiei artei – o modificare evidentă în cazul filmului – permite realizarea unei comparaţii directe cu epoca primă a artei, nu numai dintr-un punct de vedere metodologic, ci şi dintr-unul material.

Arta preistorică a utilizat anumite notaţii fixe în serviciul practicii magice. În unele cazuri, aceste notaţii probabil că includeau performarea efectivă a actelor magice (sculptura unei figuri ancestrale este un astfel de act); în alte cazuri, ele ofereau instrucţiuni pentru asemenea proceduri (figura ancestrală asumă o postură ritualică); iar în alte cazuri ele ofereau obiecte ale contemplaţiei magice (contemplarea unei figuri magice întăreşte puterile oculte ale privitorului). Subiecţii acestor notaţii erau oamenii şi mediul lor, ilustraţi în acord cu cerinţele unei societăţi pentru care tehnologia exista numai în conexiune cu ritualul. Prin contrast cu epoca maşinilor, această tehnologie era, desigur, subdezvoltată. Însă, din punct de vedere dialectic, această diferenţă nu este relevantă. Ceea ce contează este modul în care orientarea şi scopul tehnologiei diferă de ale noastre. Pe când primele tehnologii utilizau la maxim fiinţa umană, cele din urmă reduc utilizarea ei la minim. Realizările primei tehnologii au culminat cu sacrificiul uman; realizările celei de-a doua, cu aeronava telecomandată care nu are nevoie de echipaj uman. Rezultatele primei tehnologii sunt valabile odată pentru totdeauna (se ocupă cu revenirea ireparabilă sau moartea sacrificială, care menţine binele pentru totdeauna). Rezultatele celei de-a doua sunt în întregime provizorii (lucrează prin experimente şi proceduri de testare nesfârşite). Originea celei de-a doua tehnologii se află în punctul în care, printr-un subterfugiu inconştient, fiinţa umană a început să se distanţeze de natură. Cu alte cuvinte, se află în joc.

Seriozitatea şi jocul, rigoarea şi licenţa poetică sunt amestecate în fiecare lucrare de artă în proporţii foarte diferite. Aceasta implică faptul că arta este legată atât de prima, cât şi de cea de-a doua tehnologie. Trebuie remarcat, totuşi, că a spune că scopul celei de-a doua tehnologii este „stăpânirea naturii" este problematic, pentru că implică înţelegerea acesteia din punctul de vedere al celei dintâi. Prima tehnologie a încercat, cu adevărat, să stăpânească natura,

pe când cea de-a doua încearcă un joc între natură şi umanitate. Funcţia socială primară a artei de azi este de a repeta acest joc. Iar asta se aplică în special în cazul filmului. *Funcţia filmului este aceea de a antrena fiinţa umană pentru percepţiile şi reacţiile necesare în relaţia cu un vast mecanism al cărui rol în vieţile lor se amplifică în fiecare zi.* Relaţia cu acest mecanism învaţă fiinţele umane că tehnologia le va elibera din sclavia la care sunt supuse de puterea tehnologiei numai atunci când întreaga umanitate se va adapta la noile forţe productive pe care cea de-a doua tehnologie le-a eliberat.[1]

## VII

*În fotografie, valoarea de expunere începe să limiteze valoarea de cult pe toate fronturile.* Dar valoarea de cult nu cedează fără rezistenţă şi se bazează pe ultima tranşee: chipul uman. Nu este un accident faptul că portretul se află în centrul fotografiei timpurii. În cadrul cultului amintirii celor decedaţi sau absenţi, valoarea de cult a imaginii îşi găseşte un ultim refugiu. În expresia trecătoare a chipului uman, aura este prezentă pentru ultima dată în fotografia timpurie. Aceasta le conferă melancolia şi frumuseţea lor incomparabilă. Dar, în vreme ce fiinţa umană se retrage din imaginea fotografică, valoarea de expunere îşi arată pentru prima dată superioritatea faţă de valoarea ritualică. Contribuţia unică a lui Atget, care a fotografiat străzile pustii

[1] Scopul revoluţiilor este cel de a accelera această adaptare. Revoluţiile sunt stimulări colective – sau, mai precis, eforturi de stimulare din partea colectivelor noi, unice istoric, care conţin noua tehnologie. Această a doua tehnologie este un sistem în care stăpânirea forţelor sociale elementare este o precondiţie pentru joaca cu forţele naturii. Cum un copil care a învăţat să apuce îşi întinde mâna către lună ca şi cum ar face-o către o minge, la fel umanitatea, în eforturile sale de a se stimula, îşi stabileşte unele scopuri utopice, dar şi altele, realizabile. În cadrul revoluţiilor, nu numai cea de-a doua tehnologie îşi anunţă cererile în faţa societăţii. Pentru că tehnologia urmăreşte să elibereze umanitatea de corvezi, individul îşi vede imediat spaţiul de acţiune extins fără limite. Încă nu îşi cunoaşte drumul în acest spaţiu, dar deja înregistrează cereri la adresa sa. Deoarece cu cât mai mult colectivul ia în posesie această tehnologie secundă, cu atât mai mult individul care aparţine colectivului resimte cât de puţin a primit din ceea ce i se cuvenea sub dominaţia primei tehnologii. Cu alte cuvinte, acesta este individul eliberat de lichidarea primei tehnologii, care îşi cere drepturile. De îndată ce tehnologia secundă îşi atinge scopurile sale revoluţionare iniţiale, chestiunile vitale care îl afectează pe individ cer soluţii – chestiuni ale iubirii şi morţii care au fost îngropate de prima tehnologie. Lucrările lui Fourier sunt prima dovadă istorică a acestor cereri.

ale Parisului în jurul anului 1900, constă în a oferi acestei evoluţii o realizare locală. S-a spus, pe drept, că le-a fotografiat ca pe nişte scene ale crimei. O scenă a crimei, de asemenea, este pustie; este fotografiată cu scopul de a stabili dovezi. Odată cu Atget, înregistrarea fotografică devine dovadă în procesul [*Prozess*] istoric. Aceasta este semnificaţia lor politică ascunsă. Ele cer o anumită modalitate de receptare. Contemplarea liberă nu mai este potrivită. Fotografiile îl deranjează pe privitor; acesta se simte provocat să găsească o cale potrivită de a se apropia de ele. În acelaşi timp, revistele ilustrate încep să le semnalizeze – dacă acest lucru este greşit sau corect este irelevant. Pentru prima dată, legenda devine obligatorie. Şi este clar că aceasta are un caracter total diferit de cel al titlurilor picturilor. Indicaţiile oferite de legende celor care privesc imaginile din revistele ilustrate devin mai precise şi mai importante în film, unde modul în care este înţeleasă fiecare imagine este impus de secvenţele tuturor imaginilor precedente.

## VIII

Grecii aveau numai două moduri de a reproduce tehnic lucrările de artă: turnarea şi ştanţarea. Bronzul, teracota şi monedele erau singurele lucrări pe care le puteau produce în număr mare. Toate celelalte erau unice şi nu puteau fi reproduse tehnologic. De aceea, ele trebuiau realizate o dată pentru totdeauna. *Stadiul tehnologiei lor i-a făcut pe greci să producă valori eterne în arta lor.* Poziţia lor importantă în istoria artei – standardul pentru generaţiile ulterioare – se datorează exact acestui fapt. Indubitabil, poziţia noastră se află la polul opus. Niciodată lucrarea de artă nu a fost reproductibilă tehnic la nivelul şi în cantităţile de azi. Filmul este prima formă de artă al cărei caracter artistic este în întregime determinat de reproductibilitatea sa. Este inutil să comparăm această formă cu arta greacă. Dar o astfel de comparaţie ar fi revelatorie dintr-un anumit punct de vedere. Filmul a oferit o importanţă crucială unei calităţi a lucrării de artă care ar fi fost ultima acceptabilă pentru greci sau pe care ei ar fi numit-o marginală. Această calitate este capacitatea de îmbunătăţire. Filmul finisat este antiteza exactă a operei create dintr-o singură tuşă. El este asamblat dintr-un număr foarte mare de imagini şi secvenţe care îi oferă editorului o gamă de opţiuni; mai mult, aceste imagini

pot fi îmbunătăţite în orice fel de-a lungul procesului, care începe cu primul cadru şi se termină cu varianta finală. Pentru a produce *O femeie din Paris*, lung de 3000 de metri, Chaplin a folosit 125000 de metri de film. *Filmul este, deci, lucrarea de artă cu cel mai mare potenţial de îmbunătăţire. Această capacitate se leagă de renunţarea la valorile eterne.* Acest aspect este indicat de faptul că, pentru Greci, a căror artă depindea de producţia de valori eterne, punctul culminant al tuturor artelor era forma cea mai puţin capabilă de îmbunătăţire – sculptura, ale cărei producţii sunt, literalmente, dintr-o bucată. În epoca lucrării de artă asamblate, declinul sculpturii este inevitabil.

## XI

Disputa din secolul al XIX-lea referitoare la meritele artistice relative ale picturii şi ale fotografiei pare astăzi confuză. Dar acest lucru nu îi diminuează importanţa, şi poate chiar o subliniază. Disputa a fost, de fapt, o expresie a unei revolte istorice a cărei adevărată natură a fost ascunsă ambelor părţi. Din moment ce epoca reproductibilităţii tehnice a separat arta de fundamentul său ritualic, orice autonomie a artei a dispărut definitiv. Dar schimbarea funcţiei artei era, în secolul al XIX-lea, foarte îndepărtată. Şi chiar secolul XX, care a văzut dezvoltarea filmului, a perceput-o cu greu.

*Deşi comentatorii au irosit o doză mare de ingenuitate inutilă încercând să răspundă la întrebarea dacă fotografia era o artă – fără a pune întrebarea fundamentală dacă inventarea fotografiei nu a schimbat întreg caracterul artei – teoreticienii filmului au adoptat şi ei acelaşi punct de vedere eronat.* Însă dificultăţile pe care fotografia le-a creat esteticii tradiţionale au fost o joacă de copii în comparaţie cu cele create de film; de aici rezultă caracterul obtuz şi hiperbolic al teoriei timpurii a filmului. Abel Gance, de exemplu, compară filmul cu hieroglifele: „Printr-o regresie remarcabilă, suntem transportaţi înapoi la nivelul expresiv al egiptenilor […] limbajul pictural nu s-a maturizat pentru că ochii noştri încă nu s-au adaptat la el. Nu există încă suficient respect, suficient *cult* pentru ceea ce exprimă."[1] Sau, în cuvintele lui Severin-Mars: „Cărei alte arte i s-a acordat un vis […] în aceeaşi măsură mai poetic şi mai real? Văzut din această perspectivă, filmul poate

[1] Abel Gance, „Le Temps de l`Image este venu!", *L`Art Cinématographique*, vol. 2, p. 101.

reprezenta un mijloc de expresie incomparabil şi numai cele mai nobile minţi ar trebui să se mişte în atmosfera sa, în momentele perfecte, cele mai misterioase ale vieţii lor”[1]. Este instructiv să vedem cum dorinţa de a anexa filmul „artei” îi provoacă pe aceşti teoreticieni să atribuie filmului elemente de cult – cu o lipsă surprinzătoare de discreţie. Totuşi, atunci când aceste speculaţii au fost publicate, lucrări precum *O femeie din Paris* sau *Goana după aur* apăruseră deja. Ele nu l-au împiedicat pe Abel Gance să facă acea comparaţie cu hieroglifele, în vreme ce Severin-Mars vorbeşte despre film la fel cum se vorbeşte despre picturile lui Fra Angelico. Este revelatoriu că astăzi autorii reacţionari privesc şi ei în aceeaşi direcţie pentru a căuta semnificaţia filmului – vor să găsească dacă nu o semnificaţie sacră, cel puţin una supranaturală. În legătură cu versiunea cinematografică a *Visului unei nopţi de vară* a lui Max Reinhardt, Werfel comentează că a fost, fără dubiu, o copie sterilă a lumii exterioare – cu străzile, interioarele, gările, restaurantele automobilele şi plajele sale – care a împiedicat până acum filmul să acceadă la statutul de artă. „Filmul încă nu şi-a realizat adevăratul scop, posibilităţile sale reale […] . Acestea constau în abilitatea sa unică de a utiliza mijloace naturale pentru a oferi o expresie convingătoare incomparabilă minunatului, supranaturalului, fantasticului”[2].

## X

Fotografierea unei picturi este un fel de reproducere, dar fotografierea unei acţiuni desfăşurate într-un studio de film este un alt fel. În primul caz, este reprodusă o operă de artă, dar reproducerea nu este o operă de artă. Lucrul fotografului cu obiectivul nu creează o operă de artă, cum n-o face nici dirijorul cu bagheta; cel mult, el realizează o performare artistică. Procesul dintr-un studio de film este diferit. Aici, nu este reprodusă o lucrare de artă, iar actul reproducerii nu reprezintă aceeaşi lucrare ca în primul caz. Lucrarea de artă este produsă numai prin intermediul montajului. Şi fiecare componentă individuală a acestui montaj este o reproducere a unui proces care nu este nici lucrare de artă, nici nu creează una prin fotografie.

[1] Séverin-Mars, citat *ibid*., p. 100.

[2] Franz Werfel, „Ein Sommernachtstraum: Ein Film von Shakespeare und Reinhardt”, *Neues Wiener Journal*, citat în *Lu*, 15 noiembrie 1935.

Care sunt, atunci, procesele reproduse în film, din moment ce ele nu sunt lucrări de artă?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să începem de la natura stranie a activităţii artistice a actorului de film. El este diferit de actorul de teatru pentru că activitatea sa originală, din care este realizată reproducerea, nu se desfăşoară în faţa unui public, ci în faţa unor specialişti – producător, regizor, director de imagine, sunetist, designer de lumini şi aşa mai departe – care se află în poziţia de interveni în activitatea sa în orice moment. Acest aspect al cinematografiei este deosebit de semnificativ din punct de vedere social; intervenţia unui grup de specialişti într-o activitate este o caracteristică a activităţilor sportive şi, în sens larg, a tuturor activităţilor care implică testarea. Întregul proces al producţiei de film este determinat, de fapt, de această intervenţie. După cum ştim, multe cadre sunt filmate de mai multe ori. Un singur strigăt de ajutor, de exemplu, poate fi înregistrat în mai multe versiuni. Editorul realizează o selecţie ulterioară a acestora; într-un fel, el stabileşte că una dintre ele este înregistrarea finală. O acţiune care se petrece în studioul de film diferă, deci, de acţiunea corespondentă reală în aceeaşi măsură în care aruncarea unui disc în cadrul unei competiţii în arena sportivă diferă de aruncarea aceluiaşi disc, din acelaşi punct, în aceeaşi direcţie, cu scopul a ucide pe cineva. Prima este performarea unui test, în vreme ce a doua nu este.

Performarea-test [*Testleistung*] a actorului de film este, totuşi, unică. În ce anume constă această performare? Ea constă în depăşirea unei anumite bariere care îngrădeşte valoarea socială a performărilor-test între anumite limite. Nu mă refer la performarea unui act în lumea sportului, ci la o performare produsă în cadrul unui test mecanizat. Într-un sens, atletul se confruntă numai cu încercări naturale. El se măsoară numai împotriva unor sarcini impuse de natură, nu de echipament – cu excepţia cazurilor speciale, cum ar fi cel al lui Nurmi, care a alergat contra cronometrului. Procesul muncii, în special din moment ce a fost standardizat de linia de fabricaţie, generează în fiecare zi nenumărate teste mecanizate. Aceste teste sunt performate inconştient, iar cei care eşuează sunt excluşi din procesul muncii. Dar ele sunt puse în aplicare şi deschis, în cadrul agenţiilor pentru testarea aptitudinilor profesionale. În ambele cazuri, subiectul se confruntă cu bariera menţionată mai sus.

Aceste teste, spre deosebire de cele din lumea sportului, nu pot fi expuse public la nivelul la care s-ar dori. Şi aici intră în discuţie filmul. *Filmul face ca performările-test să fie expuse, transformând această abilitate însăşi într-un test.* Actorul de film nu performează în faţa unui public, ci în faţa unui aparat. Regizorul de film ocupă exact aceeaşi poziţie cu cea a examinatorului în cadrul unui test de aptitudini. A performa la lumina lămpilor şi, simultan, a răspunde cerinţelor microfonului constituie o performare-test de cel mai înalt nivel. A o îndeplini înseamnă a-ţi păstra umanitatea în faţa aparatului. Interesul în ceea ce priveşte această performare este foarte larg. Pentru că majoritatea locuitorilor oraşelor, în timpul zilei de lucru din birouri şi fabrici, trebuie să-şi abandoneze umanitatea în faţa aparatului. Seara, aceleaşi mase de oameni umplu cinematografele pentru a fi martori la modul în care actorul de film se răzbună, în numele lor, nu doar prin afirmarea umanităţii *sale* (sau a ceea ce pare astfel) în opoziţie cu aparatul, ci şi prin faptul că pune aparatul în slujba triumfului său.

## XI

În cazul filmului, faptul că actorul reprezintă pe altcineva în faţa publicului are o semnificaţie mai mică decât faptul că se reprezintă pe sine în faţa aparatului. Unul dintre primii care au intuit această transformare a actorului de către performarea-test a fost Pirandello. Faptul că observaţiile sale asupra problemei din romanul său *Sigira* se rezumă la aspectele negative ale acestei schimbări nu le face mai puţin pertinente. În acest sens, filmul sonor nu a schimbat nimic esenţial. Ceea ce contează este că actorul joacă în faţa unui echipament – sau, în cazul filmului sonor, în faţa mai multor echipamente. „Actorul de film", scrie Pirandello, „se simte exilat. Exilat nu numai de pe scenă, ci şi din propria sa persoană. Cu o vagă dificultate, el simte un vid inexplicabil care porneşte din faptul că organismul său şi-a pierdut substanţa, a fost volatilizat, deposedat de realitate, viaţă, voce, de zgomotele pe care le face când se mişcă, a fost transformat într-o imagine mută care apare fulgurant pe ecran, iar apoi dispare în tăcere […]. Micul aparat se va juca cu umbra sa în faţa publicului, iar el trebuie să fie bucuros să se joace în faţa aparatului"[1]. Situaţia

[1] Luigi Pirandello, *Il Turno*, citat de Leon Pierre-Quint, „Signification du cinema", în *L`Art Cinematographique*, vol. 2, pp. 14-15.

poate fi caracterizată după cum urmează: pentru prima dată – acesta este efectul filmului – fiinţa umană este pusă în poziţia în care trebuie să lucreze cu toată persoana sa vie, renunţând la aura sa, pentru că aura este strâns legată de prezenţa sa aici şi acum. Nu există reproducere [*Abbild*] a aurei. Aura din jurul lui Macbeth pe scenă nu poate fi despărţită de aura care, în ochii spectatorilor, îl înconjoară pe actorul care îl joacă. Ceea ce se schimbă în studioul de film este faptul că publicul este înlocuit de aparatul de filmat. Drept consecinţă, aura care îl înconjoară pe actor se pierde – şi, odată cu ea, aura personajului căruia îi dă viaţă.

Nu este surprinzător că un teatrolog precum Pirandello, reflectând asupra caracterului special al filmului, reuşeşte să vadă criza care afectează teatrul. Într-adevăr, nimic nu se află în contrast mai puternic cu opera de artă complet supusă (sau, precum filmul, fondată de) reproducerii tehnologice ca piesa de teatru. Orice consideraţie profundă va confirma acest lucru. Observatorii au recunoscut că, în film, „cele mai bune efecte sunt obţinute printr-un joc al actorilor cât mai sumar posibil […]. Dezvoltarea", potrivit lui Rudolf Arnheim, care scria în 1932, s-a petrecut în direcţia „utilizării actorului drept componentă a scenografiei, aleasă pentru reprezentativitatea sa şi […] introdusă într-un context potrivit."[1] Strâns legat de

[1] Rudolf Arnhem, *Film als Kunst* (Berlin, 1932), pp. 176-177. în acest context, anumite detalii aparent incidentale ale regiei de film care provin din practicile scenei capătă un interes deosebit. Spre exemplu, încercarea de a-l lăsa pe actor să apară fără machiaj, ca în *Jeanne d`Arc* al lui Dreyer. Dreyer a petrecut luni întregi căutând patruzeci de actori care să constituie tribunalul Inchiziţiei. A-i căuta pe aceşti actori s-a dovedit a fi similar căutării unor elemente rare de scenografie. Dreyer a făcut eforturi majore pentru a evita asemănări de vârstă, construcţie fizică şi fizionomie în rândul actorilor. (Vezi Maurice Schultz, „Le Maquillage", în *L`Art Cinematographique*, vol. 6, pp. 65-66). Dacă actorul devine o piesă de material scenic, la rândul lor, piesele de scenografie funcţionează ca actori. În orice caz, nu este neobişnuit ca filmele să acorde un rol unui element scenic. În loc să luăm un exemplu întâmplător, vom oferi unul foarte evident. Un ceas care funcţionează va fi întotdeauna un element care deranjează pe scenă, unde funcţia sa de a măsura timpul nu este permisă. Chiar şi într-o piesă naturalistă, timpul real se va afla în conflict cu timpul teatral. Este evident că filmul – atunci când este potrivit – poate folosi timpul măsurat de un ceas. Această caracteristică – mai mult decât altele – clarifică faptul că orice element scenic poate avea o funcţie decisivă. De aici şi până la principiul lui Pudovkin, care spune că „a lega jocul unui actor de un obiect, a construi jocul în jurul acestui obiect,... este întotdeauna una dintre cele mai puternice metode de construcţie cinematică", este un singur pas (V.I. Pudovkin, *Film, Regie und Filmmanuskript*, Berlin, 1928,p. 126). Filmul este primul mediu artistic capabil

această dezvoltare mai există şi altceva. *Actorul de teatru se identifică cu un rol. Actorul de film nu are, de cele mai multe ori, această oportunitate.* Jocul său nu este un tot, ci este asamblat din multe performări individuale. Dincolo de probleme incidente cum ar fi închirierea studioului, disponibilitatea altor actori, scenografia şi aşa mai departe, există necesităţi elementare ale maşinăriei care desparte jocul actorului într-o serie de episoade care pot fi asamblate apoi. În particular, lumina şi instalarea sa cer ca reprezentarea unei acţiuni – care pe ecran apare ca secvenţă unitară – să fie filmată într-o serie de cadre diferite, la momente diferite în studio. Montajul adaugă alte efecte mai evidente. Saltul de la fereastră, de exemplu, poate fi filmat în studio ca salt de pe o schelă, în vreme ce consecinţa sa – căderea – poate fi filmată săptămâni mai târziu, în afara studioului. Am putea să ne imaginăm cu uşurinţă şi alte situaţii paradoxale. Să presupunem că un actor trebuie să fie surprins de o bătaie în uşă. Dacă reacţia sa nu este satisfăcătoare, regizorul poate recurge la un truc: poate filma un cadru neanunţat, din spatele actorului, când acesta se întâmplă să fie prin studio. Reacţia actorului poate fi înregistrată şi încorporată în film. Nimic nu arată mai evident că arta a părăsit domeniul „asemănării frumoase" care, pentru atât de mult timp, a fost privit ca unica sferă în care s-ar putea dezvolta.[1]

---

de a arăta cum materia se joacă cu fiinţa umană. Astfel, filmele pot fi un excelent mijloc al expunerii materialiste.

[1] Semnificaţia asemănării frumoase este înrădăcinată în epoca percepţiei aurei care, acum, se află la final. Teoria estetică a acelei epoci a fost articulată de Hegel, pentru care frumuseţea este „aparenţa spiritului în forma sa imediată, creată de spirit drept forma cea mai adecvată pentru sine" (Hegel, *Werke*, vol. 10, partea a doua, Berlin, 1837, p. 121). Deşi această formulare are calităţile sale, afirmaţia lui Hegel că arta elimină „asemănarea şi înşelătoria acestei lumi false" din „conţinutul adevărat al fenomenelor" (*Werke*, vol. 10, partea întâi, p. 13) deja diverge din fundamentul tradiţional experienţial al acestei doctrine. Acest fundament al experienţei este aura. Prin contrast, opera lui Goethe conţine din plin asemănarea frumoasă ca realitate a aurei. Mignon, Ottilie şi Helena iau parte la această realitate. „Frumosul nu este nici vălul, nici obiectul învăluit, ci obiectul care se află *în* vălul său": aceasta este chintesenţa viziunii despre artă a lui Goethe şi a antichităţii. Declinul acestei viziuni ne provoacă să privim originea sa. Aceasta constă în mimesis ca fenomen primar al întregii activităţii artistice. Mimul prezintă ceea ce mimează doar ca asemănare. Şi cea mai veche formă de imitare avea un singur material cu care putea lucra: corpul mimului. Dansul şi limbajul, gesturi ale corpului şi buzelor, sunt manifestări timpurii ale mimesisului. Mimul îşi prezintă subiectul drept asemănare. Se poate spune chiar că el îşi joacă subiectul. Astfel, descoperim polaritatea mimesisului. În mimesis, strâns legate precum cotiledoanele, se află

## XII

*Reprezentarea fiinţei umane prin intermediul aparatului a permis ca alienarea omului să fie folosită într-un mod foarte productiv.* Natura acestei utilizări poate fi înţeleasă prin faptul că înstrăinarea actorului de film în faţa aparatului, după cum descrie Pirandello această experienţă, este, fundamental, similară înstrăinării resimţite în faţa oglinzii – o temă favorită a romanticilor. Dar acum, imaginea din oglindă a devenit separabilă de persoana din faţa ei şi, de asemenea, transportabilă. Unde va fi ea transportată? În faţa maselor.[1] În mod natural, actorul

două aspecte ale artei: asemănarea şi jocul. Desigur, această polaritate îl poate interesa pe dialectician numai dacă are un rol istoric. Şi acesta este, de fapt, cazul. Acest rol este determinat de conflictul istoric dintre prima şi a doua tehnologie. Asemănarea este cea mai abstractă – şi, deci, cea mai ubicuă – schemă a procedurilor magice ale primei tehnologii, în vreme ce jocul este rezervorul inepuizabil al experimentelor celei de-a doua. Nici conceptul de asemănare, nici cel de joc nu sunt străine esteticii tradiţionale; şi, în măsura în care conceptele de valoare de expunere şi de cult sunt latente în cadrul celorlalte două concepte discutate aici, ele nu spun nimic nou. Dar acest fapt se schimbă atunci când aceste concepte din urmă îşi pierd indiferenţa faţă de istorie. Atunci, ele duc către o descoperire practică – mai exact, că ceea ce se pierde odată cu veştejirea asemănării şi cu decăderea aurei lucrărilor de artă este contrabalansat de un mare câştig în domeniul jocului. Acest spaţiu al jocului este cel mai larg în film. În film, elementul asemănări a fost total înlocuit de elementul jocului. Poziţiile pe care le-a ocupat fotografia cu preţul valorii de cult au fost, astfel, fortificate. În film, elementul asemănării a cedat locul elementului jocului, aliat al celei de-a doua tehnologii. Ramuz a rezumat recent această alianţă printr-o metaforă care atinge miezul problemei. El spune: „suntem martorii unui proces fascinant. Diferitele ştiinţe, care până acum au funcţionat singure în câmpurile lor specifice, încep o convergenţă a obiectului lor şi se combină într-o singură ştiinţă: chimia, fizica şi mecanica devin interconectate. Este ca şi cum am fi martorii rezolvării accelerate a unui puzzle, ale cărui prime piese au fost aşezate vreme de milenii, pe când ultimele, spre uimirea spectatorilor, se mişcă împreună singure" (Charles Ferdinand Ramuz, „Paysan, nature", în *Mesure*, 4). Aceste cuvinte oferă expresia dimensiunilor jocului în tehnologia secundă, fortificată în artă.

[1] Schimbarea modului de expunere sesizată aici – o schimbare provocată de tehnologia reproducerii – se poate observa, de asemenea, în politică. *Criza democraţiei poate fi înţeleasă drept o criză a condiţiilor care guvernează prezentarea publică a politicienilor.* Democraţiile îl expun pe politician public, în persoană, în faţa reprezentanţilor aleşi. Parlamentul este publicul său. Dar inovaţiile echipamentelor de înregistrare permit acum vorbitorului să fie auzit de un număr nelimitat de oameni în timp ce vorbeşte şi să fie văzut de un număr nelimitat la scurt timp după aceea. Aceasta înseamnă că se oferă prioritate prezentării politicianului în faţa echipamentului de înregistrare. Parlamentele sunt depopulate în acelaşi timp cu teatrele. Radioul şi filmul schimbă nu doar funcţia actorului

de film nu încetează să fie conştient de acest lucru. În vreme ce se află în faţa aparatului, el ştie că, în fine, se confruntă cu masele. Ele îl vor controla. Cei care nu sunt vizibili, cei care nu sunt prezenţi în timp ce el performează sunt cei care îl vor controla. Această invizibilitate amplifică autoritatea controlului lor. Nu trebuie uitat, desigur, că nu poate exista niciun avantaj politic derivat din acest control până când filmul nu se va elibera de lanţurile exploatării capitaliste. Capitalul filmului utilizează oportunităţile revoluţionare implicite în acest control în scopuri contrarevoluţionare. Cultul starului de film păstrează magia personalităţii, care nu a fost nimic altceva decât magia putredă a propriului său caracter de marfă, şi în acelaşi timp, contrariul său, cultul publicului, întăreşte corupţia prin care fascismul caută să eradicheze conştiinţa de clasă a maselor.[1]

profesionist, ci şi pe cea a acelora care, precum politicianul, se prezintă în faţa acestor medii. Direcţia acestei schimbări este aceeaşi pentru actorul de film şi pentru politician, indiferent de sarcinile lor diferite. Tinde către expunerea de abilităţi controlabile, transferabile, în anumite condiţii sociale, la fel cum sporturile au cerut o astfel de expunere în condiţii naturale. Aceasta înseamnă o nouă formă de selecţie – selecţie în faţa unui aparat – din care campionul, starul, dictatorul vor ieşi victorioşi.

[1] Trebuie notat în treacăt că conştiinţa de clasă a proletariatului, care este cea mai luminată formă a conştiinţei de clasă, transformă fundamental structura maselor proletare. Conştiinţa de clasă a proletariatului formează o masă compactă numai din exterior, în mintea opresorilor lor. În momentul în care îşi începe lupta de eliberare, această masă aparent compactă deja începe să se slăbească. Încetează să mai fie guvernată doar de reacţii; realizează tranziţia la acţiune. Slăbirea proletariatului este opera solidarităţii. În cadrul solidarităţii luptei de clasă a proletariatului, opoziţia nedialectică dintre individ şi mase este abolită; pentru tovarăş, ea nu există. Masele fiind decisive pentru liderul revoluţionar, succesul său nu constă în atragerea maselor după el, ci în încorporarea sa constantă în rândul maselor pentru a fi, pentru ele, un alt individ din sute de mii. Dar aceeaşi luptă de clasă care slăbeşte masa compactă a proletariatului o comprimă pe cea a micii burghezii. Masa, ca entitate compactă şi impenetrabilă, pe care Le Bon şi alţii au făcut-o subiectul „psihologiei maselor", este cea a micii burghezii. Mica burghezie nu este o clasă; de fapt, este doar o masă. Şi, cu cât este mai mare presiunea dintre aceste două clase antagonice ale burgheziei şi proletariatului, cu atât mai compactă devine. În *această* masă, elementul emoţional descris de psihologia maselor este, într-adevăr, un factor determinant. Dar, din acelaşi motiv, această masă compactă formează antiteza cadrului proletar, care se supune unei *ratio* colective. În masa mic-burgheză, momentul reactiv descris de psihologia maselor este, într-adevăr, un factor determinant. Dar, chiar din acest motiv, această masă compactă cu reacţii nemediate formează antiteza cadrului proletar, cărui acţiuni sunt mediate de o sarcină, oricât de momentană. Demonstraţiile acestei mase compacte au întotdeauna o calitate panicată – chiar dacă dau curs febrei războiului, urii faţă de evrei sau instinctului de auto-conservare. Odată ce distincţia dintre masa compactă (adică mic-burgheză) şi conştiinţa de clasă, masa

## XIII

În tehnologia filmului, ca şi în sport, oricine urmăreşte aceste evenimente o face în calitate de cvasiexpert, lucru inerent. Oricine a stat să asculte un grup de vânzători de ziare pe bicicletele lor discutând rezultatul unei curse de ciclism va avea o idee vagă a acestui lucru. În cazul filmului, jurnalul de actualităţi a demonstrat că orice individ se află în situaţia de a fi filmat. Dar această posibilitate nu este suficientă. *Orice persoană de astăzi poate avea pretenţia să fie filmată.* Această pretenţie poate fi explicată cel mai bine dacă avem în vedere situaţia istorică a literaturii din zilele noastre.

De secole, natura literaturii a însemnat confruntarea unui număr mic de scriitori cu multe mii de cititori. Acest lucru a început să se schimbe la sfârşitul secolului trecut. Odată cu creşterea şi extinderea presei, care a făcut ca noi jurnale politice, religioase, ştiinţifice, profesionale şi locale să fie disponibile cititorilor, un număr din ce în ce mai mare dintre ei – la început, doar în contexte izolate – au devenit scriitori. Totul a început cu spaţiul dedicat „scrisorilor către editor" din presa cotidiană, iar acum a ajuns la un punct în care nu mai există un european din câmpul muncii care să nu poată, în principiu, găsi oportunitatea de a publica undeva o descriere a unei experienţe de muncă, o plângere, un raport sau ceva similar. Astfel, distincţia dintre autor şi public îşi pierde caracterul axiomatic. Diferenţa

proletară, s-a realizat, semnificaţia sa operaţională este clară. Distincţia nu este nicăieri mai plastic ilustrată decât cazurile rare în care vreun abuz comis de masa compactă devine, ca rezultat al situaţiei revoluţionare şi, poate, în câteva secunde, acţiunea revoluţionară a unei clase. Caracteristica specială a acestor adevărate evenimente istorice este că reacţia unei mase compacte porneşte o revoltă internă care slăbeşte compoziţia sa, făcând-o conştientă de sine ca asociaţie de cadre cu conştiinţă de clasă. Aceste evenimente concrete conţin într-o formă restrânsă ceea ce tacticienii comunişti numesc „victoria asupra micii burghezii". Aceşti tacticieni au un interes în clarificarea acestui proces. Conceptul ambiguu de „mase" şi referirile nediferenţiate la starea lor care sunt obişnuite în presa revoluţionară germană, au născut iluzii cu consecinţe dezastruoase pentru proletariatul german. Fascismul, prin contrast, a utilizat excelent aceste legi – chiar dacă le-a înţeles sau nu. Acesta realizează că cu cât sunt mai compacte masele pe care le mobilizează, cu atât creşte şansa ca instinctele contrarevoluţionare ale micii burghezii să le determine reacţiile. Proletariatul, pe de altă parte, se pregăteşte pentru o societate în care nu mai există nici condiţii subiective, nici condiţii obiective pentru formarea maselor.

devine funcţională; ea poate varia de la caz la caz. În orice moment, cititorul este pregătit să devină scriitor. Ca expert – ceea ce a trebuit să devină în cadrul procesului din ce în ce mai specializat al muncii, chiar dacă într-o mică măsură – cititorul accede la calitatea de autor. Muncii îi este oferită o voce. Iar capacitatea de a descrie o muncă în cuvinte este acum parte din experienţa necesară pentru a o îndeplini. Competenţa literară nu se mai fondează pe educaţie superioară specializată, ci pe pregătire politehnică şi, astfel, constituie o proprietate comună.

Toate acestea pot fi aplicate şi în cazul filmului, în care acele schimbări, care în literatură s-au petrecut de-a lungul secolelor, au avut loc într-o singură decadă. În practica cinematografică – în special, în Rusia – această schimbare s-a realizat deja parţial. Unii actori din filmele ruseşti nu sunt actori în sensul propriu, ci oameni care se portretizează pe *ei înşişi* – şi, în principal, în propriul lor proces al muncii. În Europa Occidentală de azi, exploatarea capitalistă a filmului obstrucţionează pretenţia legitimă a fiinţei umane de a fi reprodusă. Această pretenţie este, de asemenea, obstrucţionată de şomaj, care exclude mase largi din procesul producţiei – cel în care poate fi găsit dreptul lor primar de a fi reproduse. În aceste circumstanţe, industria filmului are interesul de a stimula implicarea maselor prin expuneri iluzorii şi speculaţii ambigue. Pentru acest scop, ea a pus în mişcare o imensă maşinărie publicitară, în serviciul căreia a pus carierele şi vieţile amoroase ale starurilor; a organizat sondaje; a ţinut concursuri de frumuseţe. Toate acestea pentru a distorsiona şi corupe interesul justificat original al maselor pentru film – interesul de a se înţelege pe sine şi, deci, clasa lor. De altfel, acest lucru este adevărat şi despre capitalul filmului, în particular, dar şi despre fascism, în general: tendinţa acută către noi oportunităţi sociale este exploatată clandestin în interesul unei minorităţi de proprietari. Din acest motiv, exproprierea capitalului filmului este o cerinţă urgentă a proletariatului.

## XIV

Filmarea unei producţii cinematografice, în special a unui film sonor, oferă un spectacol inimaginabil. Ea presupune un proces în care spectatorului îi este imposibil să aibă un punct de vedre unic,

care să excludă din câmpul său vizual echipamentul neimplicat direct în acţiunea filmată – camera, luminile, echipa tehnică şi aşa mai departe (cu excepţia cazului în care alinierea pupilei spectatorului coincide cu cea a camerei de filmat). Acest detaliu, mai mult decât oricare altul, face ca orice asemănare între o scenă filmată în studioul de film şi una jucată la teatru să fie superficială şi irelevantă. În principiu, teatrul include şi o poziţie din care acţiunea de pe scenă nu poate fi descoperită ca iluzie. În film nu există o asemenea poziţie. Natura iluzorie a filmului este de gradul al doilea; ea este rezultatul editării. Mai exact: *în studioul de film, aparatul a penetrat atât de profund realitatea încât o perspectivă pură asupra realităţii, eliberată de corpul străin al echipamentului, este rezultatul unei proceduri speciale – adică, filmarea de către dispozitivul fotografic special ajustat şi asamblarea acelui cadru împreună cu altele de acelaşi fel.* Aspectul eliberat de echipament al realităţii a devenit cel mai înalt punct al artificialităţii, iar viziunea realităţii imediate a devenit „Floarea albastră" de pe tărâmul tehnologiei.

Această stare a lucrurilor, care contrastează atât de puternic cu ceea ce se obţine în teatru, poate fi comparată mai eficient cu situaţia din pictură. Aici trebuie să ne întrebăm: cum poate fi comparat operatorul camerei de filmat cu pictorul? Pentru a răspunde, va fi util să ne gândim la conceptul de operator ca la medicul din câmpul chirurgiei. Chirurgul este opusul complet al magului. Atitudinea magului, care vindecă o persoană cu atingerea mâinilor sale, diferă de cea a chirurgului, care intervine în pacient. Magul păstrează distanţa naturală dintre el şi persoana tratată; mai precis, el o reduce puţin prin atingerea mâinilor, dar o amplifică prin autoritatea sa. Chirurgul face exact inversul: el diminuează distanţa dintre el şi pacient, penetrând corpul acestuia, şi o amplifică puţin prin grija cu care mâna sa se deplasează printre organe. Pe scurt, spre deosebire de mag (ale cărui urme mai pot fi găsite încă în practica medicală), chirurgul se abţine, în momentul decisiv, să îşi confrunte pacientul de la persoană la persoană; el îl penetrează pe pacient prin operaţie. Magul este pentru chirurg ceea ce pictorul este pentru operatorul cinematografic. Pictorul menţine, în munca sa, o distanţă naturală faţă de realitate, în vreme ce operatorul pătrunde adânc în ţesătura acesteia. Imaginile obţinute de fiecare dintre ei diferă enorm. Imaginea pictorului este totală, în vreme ce aceea a operatorului este parţială, părţile sale componente fiind asamblate potrivit unei legi

noi. *Deci, prezentarea realităţii în film este incomparabil mai semnificativă pentru oamenii de azi, din moment ce ea le oferă varianta fără echipament a realităţii, cea pe care ei sunt înclinaţi să o ceară de la o lucrare de artă; şi fac acest lucru tocmai datorită acestei interpenetrări intense a realităţii cu echipamentul.*

## XV

*Reproductibilitatea tehnologică a lucrării de artă schimbă relaţia maselor cu arta. Atitudinea extrem de refractară în faţa unei picturi de Picasso se schimbă într-o reacţie foarte progresistă în faţa unui film de Chaplin.* Atitudinea progresistă se caracterizează printr-o fuziune imediată şi intimă a plăcerii – plăcerea de a vedea şi experimenta – cu atitudinea evaluării experte. O asemenea fuziune este un indicator social important. După cum se vede clar în cazul picturii, cu cât este mai redus impactul social al unei forme artistice, cu atât mai mult diverg criticile pozitive şi negative în rândul publicului. Convenţionalul este plăcut, în vreme ce noul este criticat cu aversiune. Nu se întâmplă la fel şi în cazul cinematografiei. Motivul este că în cinema, mai mult ca nicăieri, reacţiile indivizilor, care împreună alcătuiesc reacţia de masă a publicului, sunt determinate de concentrarea reacţiilor într-o masă. De îndată ce aceste reacţii se manifestă, ele se reglează una pe cealaltă. Din nou, comparaţia cu pictura este fructuoasă. Pictura a avut întotdeauna intenţia de a fi văzută, în primul rând, de o singură persoană sau de puţine persoane. Privirea simultană a picturilor de către un public larg, aşa cum se întâmplă în secolul al XIX-lea, este un simptom timpuriu al crizei picturii, o criză declanşată nu numai de fotografie, ci şi, într-un fel relativ independent, de pretenţia lucrării de artă de a obţine atenţia maselor.

Pictura, prin natura sa, nu poate fi un obiect al receptării colective, aşa cum a fost întotdeauna arhitectura, aşa cum a fost poemul epic la un moment dat şi aşa cum este astăzi filmul. Şi chiar dacă nu pot fi trase concluzii directe despre rolul social al picturii numai din acest fapt, el are totuşi un puternic efect advers atunci când pictura este făcută, în circumstanţe speciale, împotriva naturii sale, să se confrunte direct cu masele. În bisericile şi mânăstirile Evului Mediu, în curţile princiare de până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, receptarea colectivă a picturilor avea loc nu simultan, ci într-un mod gradual şi mediat ierarhic. Dacă acest lucru s-a schimbat, modificarea

este o mărturie a conflictului special în care pictura a ajuns în epoca reproductibilităţii tehnice a imaginii. Şi, în vreme ce s-au făcut eforturi pentru ca picturile să fie arătate maselor în galerii şi saloane, acest mod de receptare nu le oferă maselor niciun mijloc de a-şi regla şi organiza răspunsul. Astfel, acelaşi public care reacţionează progresiv la un film de comedie bufă [*Groteskfilm*] exhibă o atitudine refractară faţă de suprarealism.

## XVI

*Cea mai importantă funcţie socială a filmului este aceea de a stabili un echilibru între fiinţa umană şi aparat*. Filmul atinge această finalitate nu doar prin prezentarea omului în faţa camerei, dar şi prin reprezentarea mediului său prin intermediul aparatului. Pe de o parte, filmul explorează necesităţile care ne guvernează vieţile prin utilizarea primplanului, prin accentuarea detaliilor ascunse ale obiectelor familiare şi prin explorarea mediilor comune, utilizând cu ingeniozitate mişcarea camerei; pe de altă parte, el reuşeşte să ne asigure de existenţa unui câmp de acţiune [*Spielraum*] vast şi neaşteptat.

Barurile, străzile, birourile şi camerele noastre, gările şi fabricile noastre păreau să ne închidă fără cruţare în mijlocul lor. Apoi a apărut filmul şi el a aruncat în aer această lume-închisoare cu dinamita fracţiunii de secundă, astfel încât acum ne putem angaja în călătorii aventuroase printre deşeurile sale. Odată cu prim-planul, spaţiul se dilată; odată cu redarea cu încetinitorul, mişcarea se dilată. Şi aşa cum mărirea cadrului nu doar clarifică ceea ce vedem fără a distinge „oricum", ci şi aduce la lumină noi structuri ale materiei, redarea cu încetinitorul nu numai că dezvăluie aspecte familiare ale mişcării, ci evidenţiază aspecte necunoscute ale ei – aspecte „care nu apar ca sacadare a mişcării naturale, ci au un curios caracter cursiv".[1] În mod clar, o altă natură vorbeşte aparatului de film, deosebită de cea care vorbeşte ochiului. „Alta" în sensul că un spaţiu al conştientului uman face loc unui spaţiu al inconştientului. În vreme ce este un loc comun faptul că, spre exemplu, înţelegem ce implică actul mersului (în termeni generali), nu înţelegem ce anume se petrece în fracţiunea de secundă în care o persoană face un pas. Suntem obişnuiţi cu mişcarea de ridicare a unei brichete sau a unei linguri, dar nu ştim

[1] Rudolf Arnheim, *Film als Kunst*, p. 138.

nimic despre ceea ce se întâmplă în relaţia dintre mână şi metal, cu atât mai puţin despre variaţia acestei mişcări. Aici este punctul în care camera intră în joc, cu toate resursele sale, pentru a plonja şi a ridica, a dezlocui şi a izola, pentru a prelungi sau a comprima o secvenţă, pentru a mări sau a micşora un obiect. Prin intermediul camerei, descoperim inconştientul optic, la fel cum prin psihanaliză descoperim inconştientul instinctual.

Mai mult, aceste două tipuri ale inconştientului sunt intim legate. În majoritatea cazurilor, diferitele aspecte ale realităţii capturate de camera de filmat se află în afara spectrului *normal* al percepţiilor. Multe dintre deformările şi stereotipiile, transformările şi catastrofele care pot asalta lumea optică în filme afectează şi lumea prin psihoze, halucinaţii şi vise. Mulţumită camerei, deci, percepţiile individuale ale psihoticului sau ale visătorului pot fi apropriate de percepţia colectivă. Adevărul antic al lui Heraclit, că cei care sunt în stare de veghe au o lume în comun, iar cei care dorm au fiecare o lume a sa, a fost invalidat de film – şi mai puţin prin descrierea lumii viselor, cât prin crearea de figuri ale visului colectiv, precum internaţionalul Mickey Mouse.

*Dacă ne gândim la tensiunile periculoase pe care tehnologia şi consecinţele sale le-au creat în rândul maselor – tendinţe care, uneori, capătă caracter psihotic – trebuie să recunoaştem că aceeaşi tehnicizare a creat posibilitatea unei imunizări psihice împotriva psihozelor în masă. Acest lucru se întâmplă prin intermediul anumitor filme în care dezvoltarea forţată a fanteziilor sadice sau a fantasmelor masochiste poate preveni dezvoltarea lor naturală şi periculoasă în rândul maselor.* Râsul colectiv este una dintre măsurile curative şi preventive ale psihozei în masă. Nenumăratele evenimente groteşti consumate în filme sunt o indicaţie grafică a pericolelor care ameninţă umanitatea, pericole provenite din reprimarea implicită în civilizaţie. Comediile bufe americane şi filmele Disney produc o descărcare terapeutică a energiilor inconştientului.[1] Precursorul lor a fost figura excentri-

[1] Desigur, o analiză completă a acestor filme nu poate pierde din vedere dubla lor semnificaţie. Trebuie să înceapă cu ambiguitatea situaţiilor care au un efect comic şi unul înfricoşător. După cum arată reacţia copiilor, comedia şi drama sunt strâns legate. În faţa anumitor situaţii, de ce nu ne-am permite să ne întrebăm care reacţie este mai umană? Unele dintre filmele recente cu Mickey Mouse prezintă situaţii în care o asemenea întrebare pare justificată. (Sinistra lor magie a focului, posibilă tehnic prin filmul color, evidenţiază o trăsătură care, până acum, a fost prezentă numai în chip ascuns şi care arată cât de uşor preia fascismul inovaţiile „revoluţionare" din acest câmp.) Ceea

cului. Acesta a fost primul care a ocupat noile câmpuri de acţiune deschise de film – primul ocupant al acestei clădiri nou construite. Acesta este contextul în care Chaplin capătă semnificaţie istorică.

## XVII

Una dintre sarcinile principale ale artei a fost întotdeauna crearea unei cereri pentru care nu a venit încă vremea satisfacerii complete.[1] Istoria oricărei forme artistice are perioade critice în care formele particulare suferă efecte secundare care pot fi obţinute cu uşurinţă numai cu ajutorul unui standard tehnic modificat – adică, rezultă o nouă formă artistică. Excesele şi cruditatea artei astfel rezultate, în special în perioade de aşa-numită decadenţă, apar de fapt din nucleul bogatelor sale energii istorice. Recent, Dada s-a amuzat cu astfel de barbarisme. Numai acum impulsul său este recognoscibil: *Dada a*

---

ce este dezvăluit de filmele recente Disney era latent în cele mai vechi: acceptarea comodă a bestialităţii şi violenţei drept calităţi inevitabile ale existenţei. Aceasta reînnoieşte o veche tradiţie, departe de a crea securitate, aceea inaugurată de huliganii dansatori din ilustraţiile pogromurilor medievale, dintre care *Lumpengesindel* din basmul fraţilor Grimm reprezintă o ariergardă palidă.

[1] „Opera de artă", scrie André Breton, „are valoare numai în măsura în care este vie pentru reverberările din viitor". Şi, într-adevăr, fiecare formă dezvoltată de artă se află la intersecţia a trei linii de dezvoltare. În primul rând, tehnologia funcţionează în direcţia unei forme de artă specifice. Înainte de apariţia filmului, existau mici cărţi cu fotografii care puteau fi răsfoite sub presiunea degetului mare, prezentând un meci de box sau unul de tenis; apoi, au existat automate în bazaruri ale căror imagini se menţineau în mişcare prin acţionarea unui mâner. În al doilea rând, formele artistice tradiţionale, în anumite stadii ale dezvoltării lor, fac eforturi de a obţine efecte care sunt, mai târziu, obţinute facil de noile forme artistice. În al treilea rând, schimbări sociale aparent insignifiante creează o schimbare a receptării de care beneficiază numai formele noi de artă. Înainte ca filmul să îşi creeze publicul, imaginile (care nu mai erau fixe) erau primite de publicul din Kaiserpanorama. Aici, publicul se afla în faţa unui ecran pe care erau fixate stereoscoape, unul pentru fiecare spectator. În faţa acestor stereoscoape, imagini unice apăreau, rămâneau pentru scurt timp la vedere, apoi lăsau loc altora. Edison a lucrat cu aceeaşi tehnologie când a prezentat prima peliculă de film – înainte ca ecranul de film şi proiecţia să fie cunoscute; o audienţa restrânsă privea aparatul în care era prezentată o secvenţă de imagini. Instituţia Kaisepanorama manifestă clar o dialectică a dezvoltării. Cu puţin înainte ca filmul să transforme privirea imaginilor într-o activitate colectivă, privirea imaginilor de către individ, prin stereoscoapele acestor stabilimente care au căzut în desuetudine rapid, a fost intensificată, la fel cum a fost înainte prin contemplarea izolată a imaginii divine de către preotul din naos.

*încercat să producă efectele pe care publicul de azi le caută în film cu mijloacele picturii (sau literaturii).*

Fiecare creare de cerere nouă îşi va depăşi ţinta. Dada a realizat acest lucru în măsura în care a sacrificat valorile de piaţă atât de caracteristice filmului în favoarea unor aspiraţii mai semnificative – de care, cu siguranţă, nu era conştientă în forma descrisă aici. Dadaiştii au dat mai puţină importanţă utilizării comerciale a lucrărilor lor decât lipsei posibilităţii de a le utiliza ca obiecte ale contemplaţiei. Au încercat să obţină efectul lipsei posibilităţii de utilizare şi prin degradarea materialului lor. Poemele lor sunt o „salată de cuvinte" care conţine expresii obscene şi fiecare mod imaginabil de refuz lingvistic. Acelaşi lucru este adevărat în ceea ce priveşte pictura lor, pe care montau nasturi sau bilete de tren. Ceea ce au obţinut astfel a fost o anihilare necruţătoare a aurei în fiecare obiect pe care l-au produs, pe care l-au numit o reproducere exact prin modul de producţie. În faţa unei picturi de Arp sau a unui poem de August Stramm, este imposibil să avem răgaz pentru concentrare şi evaluare, aşa cum putem avea în faţa unei picturi de Derain sau a unui poem de Rilke. Imersia contemplativă – care, în timp ce burghezia a degenerat, a devenit terenul comportamentului asocial – se opune aici diversiunii [*Ablenkung*] ca variantă a comportamentului social. Manifestările Dada garantau, de fapt, o diversiune destul de vehementă prin transformarea lucrărilor lor în centre ale scandalului. O singură cerinţă era esenţială: şocarea publicul.

Dintr-o compoziţie vizuală atractivă sau o ţesătură sonoră încântătoare, dadaiştii au transformat opera de artă într-o torpilă. Ea îl zguduie pe receptor, căpătând calitatea de a fi tangibilă. Astfel, dada a creat cererea pentru film, din moment ce elementul distractiv în film este, de asemenea, tangibil, bazat pe schimbări succesive ale scenei şi ale focalizării, care au un efect percutant asupra spectatorului.[1] *Filmul a eliberat efectul şocului fizic – pe care Dada l-a ţinut împachetat în efectul şocului moral – de acest ambalaj.*

[1] Să comparăm ecranul [*Leinwand*] pe care se desfăşoară un film cu pânza [*Leinwand*] unei picturi. Imaginea de pe ecranul de film se schimbă, în vreme ce imaginea de pe pânză nu. Pictura îl invită pe privitor să contemple; în faţa ei, el se poate abandona unei mulţimi de asocieri. În faţa unei imagini de film, el nu poate face acest lucru. De îndată ce o vede, ea se schimbă. Nu poate fi fixată. Mulţimea de asocieri a persoanei care o priveşte este imediat întreruptă de noi imagini. Acesta este efectul de şoc al filmului care, ca toate efectele de şoc, caută să producă o atenţie sporită. *Filmul este forma artistică*

## XVIII

Masele sunt o matrice din care se dezvoltă, astăzi, un comportament cu totul nou în faţa operei de artă decât cel obişnuit. Cantitatea s-a transformat în calitate: *masa de participanţi mărită considerabil a produs un alt fel de participare*. Faptul că acest nou mod de participare a apărut iniţial într-o formă lipsită de reputaţie nu trebuie să-l înşele pe observator. Masele sunt criticate pentru faptul că cer să fie distrate de opera de artă, în vreme ce iubitorul de artă se apropie de ea cu concentrare. În cazul maselor, opera de artă este văzută ca un mijloc de distracţie; în cazul amatorului de artă, ea este considerată un obiect al devoţiunii. – Acest aspect cere o examinare mai atentă. Distracţia şi concentrarea formează o antiteză care ar putea fi formulată în felul următor. O persoană care se concentrează în faţa unei lucrări de artă este absorbit de ea; persoana intră în operă la fel cum, potrivit legendei, un pictor chinez a intrat în pictura sa în timp ce o privea. Prin contrast, masele distrate absorb opera de artă în ele însele. Valurile pe care le fac în jurul ei o înconjoară. Acest fapt este cel mai evident cu privire la clădiri. Arhitectura a fost întotdeauna prototipul lucrării de artă, îmbrăţişat colectiv şi cu atenţia distrasă. Legile receptării arhitecturii sunt deosebit de instructive.

Clădirile au însoţit existenţa umană încă din vremurile străvechi. Multe forme artistice au apărut şi au dispărut. Tragedia începe cu grecii, se epuizează odată cu ei şi renaşte secole mai târziu. Epopeea, care începe în zorii popoarelor, moare în Europa la sfârşitul Renaşterii. Pictura pe panou de lemn este o creaţie a Evului Mediu, şi nimic nu îi garantează existenţa neîntreruptă. Dar nevoia umană de a avea un adăpost este permanentă. Arhitectura nu a avut niciodată perioade de decădere. Istoria sa este mai lungă decât a oricărei alte arte, iar efectul său trebuie recunoscut în orice încercare de a descrie relaţia maselor cu opera de artă. Clădirile sunt interpretate bivalent: prin utilizare şi percepţie. Sau, mai corect: tactil şi optic. Această receptare nu poate fi înţeleasă în termenii atenţiei

---

*corespunzătoare ameninţării pronunţate la adresa vieţii pe care o trăiesc oamenii de azi*. Corespunde unor schimbări profunde ale aparatului apercepţiei – modificări resimţite la scara existenţei private de fiecare trecător în traficul oraşelor mari şi la scara istoriei lumii de fiecare combatant împotriva ordinii sociale prezente.

concentrate a călătorului în faţa unei clădiri faimoase. Din punct de vedere tactil, nu există un echivalent pentru ceea ce contemplarea este din punct de vedere optic. Recepţia tactilă nu se manifestă atât prin atenţie, cât prin obicei. Acesta determină chiar şi receptarea optică a arhitecturii, care ia forma spontană a sesizării obişnuite, mai degrabă decât observaţia atentă. În anumite circumstanţe, această formă de percepţie structurată de arhitectură capătă valoare canonică. *Pentru că sarcinile care se confruntă cu aparatul uman al percepţiei la momente de cotitură ale istoriei nu pot fi duse la îndeplinire numai prin mijloace optice – adică, prin contemplare. Ele sunt stăpânite gradual – stimulate de recepţia tactilă – prin obicei.*

Chiar şi o persoană distrată poate dezvolta obiceiuri. Mai mult, abilitatea de a stăpâni anumite sarcini într-o stare de distracţie dovedeşte că îndeplinirea lor a devenit un obicei. Tipul de distracţie oferit de artă reprezintă o expresie a măsurii în care a devenit posibilă îndeplinirea de noi sarcini ale apercepţiei. Din moment ce indivizii sunt tentaţi să evite asemenea sarcini, arta se va confrunta cu cele mai dificile şi mai importante dintre acestea atunci când va putea mobiliza masele. Deja face asta în film. *Receptarea distrată – tipul de receptare care poate fi observat din ce în ce mai des în toate ariile artei şi este un simptom al schimbărilor profunde ale apercepţiei – îşi găseşte în film adevăratul său teren de antrenament.* Filmul, în virtutea efectului de şoc, este predispus la această formă de receptare. Din acest punct de vedere, el dovedeşte că este cea mai importantă problemă, în prezent, a teoriei percepţiei pe care grecii o numeau estetică.

## XIX

Proletarizarea progresivă a omului modern şi formarea progresivă a maselor sunt două feţe ale aceluiaşi proces. Fascismul încearcă să organizeze noile mase proletarizate, lăsând intacte relaţiile de proprietate pe care acestea încearcă să le abolească. El consideră că se poate salva oferindu-le maselor dreptul de a se exprima – dar nu le oferă şi drepturi.[1] Masele au *dreptul* de a beneficia de relaţii de pro-

[1] Există un factor tehnologic important aici, în special cu privire la jurnalul de actualităţi, a cărui însemnătate pentru scopurile propagandei nu poate fi pierdută din vedere. *Reproducerea în masă* [*massenweisen Reproduktion*] *este favorizată, în special, de reproducerea maselor* [*Reproduktion von Massen*]. În marile procesiuni ceremoniale, adunările gigantice şi

prietate schimbate; fascismul caută să le dea *expresie*, păstrând aceste relaţii neschimbate. *Rezultatul logic al fascismului este estetizarea vieţii politice.* Odată cu D'Annunzio, decadenţa a intrat în viaţa politică; cu Marinetti, futurismul; cu Hitler, tradiţia boemă a Schwabingului.

*Toate eforturile de a estetiza politica culmineazã într-un punct. Acel punct este războiul.* Războiul, numai războiul poate oferi un scop mişcărilor de masă la scară mare, conservând, simultan, relaţiile de proprietate tradiţionale. Aceasta este situaţia din punct de vedere politic. În termeni tehnologici, poate fi formulată după cum urmează: numai războiul poate mobiliza toate resursele tehnologice de azi, conservând relaţiile de proprietate. Este de la sine înţeles că glorificarea fascistă a războiului nu foloseşte *aceste* argumente. Oricum, o privire asupra acestei glorificări este instructivă. În manifestul lui Marinetti pentru război colonial în Etiopia, citim:

> De 27 de ani, noi, futuriştii, ne-am revoltat împotriva numirii războiului ca anti-estetic. […] Aşa că declarăm: […] Războiul este frumos pentru că stabileşte stăpânirea omului asupra maşinăriei subjugate prin mijloacele măştii de gaze, ale megafoanelor înfricoşătoare, ale aruncătoarelor de flăcări şi ale micilor tancuri. Războiul este frumos pentru că începe mult-visata metalizare a corpului uman. Războiul este frumos pentru că îmbogăţeşte o pajişte înflorită cu orhideele înfocate ale mitralierelor. Războiul este frumos deoarece combină focul de armă, canonadele, armistiţiul, mirosurile şi putrefacţia într-o simfonie. Războiul este frumos deoarece creează noua arhitectură, cum este cea a marilor tancuri, zborul în formaţie geometrică, spiralele de fum ale satelor în flăcări şi multe altele. […] Poeţi şi artişti ai futurismului, […] amintiţivă aceste principii ale esteticii războiului pentru ca lupta voastră

evenimentele sportive, dar şi în război, toate acestea fiind supuse acum aparatului de filmat, masele ajung faţă în faţă cu ele însele. Acest proces, a cărui semnificaţie nu mai trebuie evidenţiată, este legat strâns de dezvoltarea tehnologiilor reproducerii şi înregistrării. În general, mişcările maselor sunt surprinse mai clar de aparat decât de ochi. O perspectivă de la înălţime surprinde cel mai bine adunările sutelor de mii. Chiar şi atunci când această perspectivă îi este accesibilă ochiului, imaginea formată de acesta nu poate fi mărită similar unei fotografii. Aceasta înseamnă că mişcările maselor şi, mai presus de toate, războiul sunt forme ale comportamentului uman potrivite în special aparatului.

> pentru o literatură nouă şi o artă grafică nouă […] să fie iluminate de ele![1]

Acest manifest are meritul clarităţii. Chestiunea pe care o discută merită să fie abordată de dialectician. Pentru el, estetica războiului modern apare în felul următor: dacă utilizarea naturală a forţelor productive este obstrucţionată de sistemul de proprietate, atunci creşterea mijloacelor tehnologice, a vitezei, a surselor de energie va determina o utilizare non-naturală. Aceasta se găseşte în război, iar distrugerea cauzată de război stă mărturie pentru faptul că societatea nu este suficient de matură pentru a transforma tehnologia în organ al său, pentru faptul că tehnologia nu este suficient de dezvoltată pentru a stăpâni forţele societăţii. Cele mai înspăimântătoare trăsături ale războiului imperialist sunt determinate de discrepanţa între enormele mijloace de producţie şi utilizarea lor inadecvată în cadrul procesului producţiei (cu alte cuvinte, de şomaj şi lipsa pieţelor). *Războiul imperialist este o revoltă a tehnologiei, care îşi cere plata în „material uman" pentru că societatea naturală materială i-a negat-o.* În loc să construiască centrale electrice, societatea foloseşte puterea umană sub forma armatelor. În loc să promoveze traficul aerian, ea promovează traficul de obuze. Iar în războiul chimic şi-a găsit un nou mijloc de a aboli aura.

„Fiat ars – pereat mundus", spune fascismul, aşteptând de la război, după cum spune Marinetti, gratificarea artistică a percepţiei prin simţuri, modificată de tehnologie. Aceasta este, desigur, consumarea *artei pentru artă.* Umanitatea care, prin Homer, era un obiect al contemplaţiei pentru zeii olimpieni, a devenit acum un obiect pentru sine. Autoalienarea sa a ajuns în punctul în care poate experimenta propria sa anihilare ca plăcere estetică supremă. *Astfel se desfăşoară estetizarea politicii practicate de fascism. Comunismul răspunde prin politizarea artei.*

[1] Cit. *La Stampa*, Torino.

Fredric Jameson

# Lecturile lui Benjamin

Traducere de Vasile Mihalache

Am observat de mult felul în care scriitorii semnificativi construiesc în jurul lor un corpus sau un canon propriu, astfel încât nu mai este necesar să ne gândim la acest lucru ca fiind nişte influenţe. Astfel, întreaga constelaţie de lecturi [*readings*] din jurul lui Flaubert, de la *Măgarul de aur* al lui Apuleius la *Candide*, de la *Don Quijote* la Sade, poate oferi imaginea unui seminar ideal în care textele iniţiale vor fi transformate de lectura lor prin ochii lui Flaubert, şi augmentate de acest canon idiosincrasic pe care îl conţin şi pe care îl presupun în acelaşi timp. Marii teoreticieni moderni, pe de altă parte, construiesc şi ei un canon propriu pentru o utilizare unică, ad-hoc: spre exemplu, multiplele referinţe ale lui Deleuze şi Guattari din *Anti-Oedip*, care ar putea foarte bine să fie transformate într-un curs universitar umanist complet nou. Benjamin, ca teoretician şi critic, considerat adesea şi scriitor, amestecă, aranjează şi pare să dizolve aceste relaţii în lecturile sale multiple, cel puţin în aceeaşi măsură în care le transformă într-un „sine" unic, care rămâne să fie definit. Vom încerca să analizăm aici tocmai acest fenomen sintextual [*syntextual*], nu intertextual, acest ceva asemănător cu simbioza din biologie.

Dar mai întâi trebuie să ştim cum să distingem între un canon orientat către tradiţie (indiferent dacă această tradiţie este în slujba dreptei convenţionale, aşa cum se întâmplă cel mai adesea, sau a stângii ori a unei mişcări radicale de inspiraţie stângistă, cum e cazul lui Raymond Williams sau a lui Lukács, sau chiar a moderniştilor de stânga, precum Kristeva sau cei de la grupul *Tel quel*, ori a suprarealiştilor înşişi), şi un set de referinţe privilegiate în mod relativist, în care contingenţa este înscrisă de la bun început – pe care l-am putea numi un canon la îndemână, de unică folosinţă –, şi care, în termenii lui Benjamin, ar fi mai adecvat pentru remodelarea canonului într-o „constelaţie" ca atare. Diferenţa dintre aceste două concepţii nu constă într-o „credinţă" în istorie, aşa cum *Zeitgeist* încearcă, în

mod vulgar, să ne facă să credem (există încrezători şi neîncrezători în ambele tabere). Mai degrabă, diferenţa se află în modul în care sunt formate comunităţile interpretative şi în rolul pe care îl joacă master-codurile în această formare. A doua poziţie, spre exemplu, ţine de o poziţionare care ar putea fi caracterizată (printr-o paralelă îndepărtată cu polemicile structuraliste, învechite astăzi, sau cu poziţiile strategice) ca devotament faţă de natura *arbitrară* a codului. Pe de altă parte, ar putea fi abuziv să le atribuim adepţilor tradiţiei concepţia originii naturale sau pe cea din *Cratylos* asupra codului; dar nu despre ei vrem să vorbim aici, ci despre Benjamin însuşi, şi despre felul în care el este capabil (sau incapabil) să pună în acord două cadre de referinţă care, în mod normal, sunt considerate incompatibile: bagajul cultural ad-hoc al propriilor lecturi idiosicrasice şi entuziasmul lui pentru aparent absolutul cod marxist (în interiorul căruia tocmai această opoziţie pare să funcţioneze). Deocamdată, întrucât concepţia din *Cratylos* despre cod sau cea orientată spre tradiţie are legătură cu reprezentarea însăşi, această problemă sau dilemă parţial modernistă va fi şi ea în centrul studiilor lui Benjamin (chiar dacă într-o formă nouă şi mai puţin familiară).

O modalitate de a înţelege problema codurilor la Benjamin poate fi găsită în operele pe care le-a citit şi pe care şi le-a apropriat; dar chiar şi această strategie are două forme distincte. Una dintre ele este tentată să organizeze enorma cantitate a recenziilor făcute de el [adunate în volumul al III-lea din *Gesammelte Schriften*] după tematică, dar aceste teme sunt caracteristice lui Benjamin şi subiectivităţii sale, nu constitutive pentru autorii şi volumele discutate. Ne-am afla din nou într-un mod tradiţional de a cartografia *autorul* [*auteur*, fra. în orig.] în relaţie cu persoana Benjamin. Dar dacă ne îndreptăm atenţia către operele de care a fost interesat mai mult timp şi cărora le-a consacrat planuri de eseu pe termen lung[1], vom avea în faţă chestiuni mai interesante cu privire la felul în care el dă formă aproprierii înseşi, propune substitute pentru şi gestionează subtil ceea ce obişnuia să se numească influenţă. Într-adevăr, interesul faţă de aceste opere ne aminteşte de dinamica lecturii specifică tipic modernistă, care

[1] Aceste eseuri au fost, până la publicarea *Arcadelor*, cele mai cunoscute şi influente opere ale sale. Majoritatea au fost traduse în engleză de Harry Zohn în volumul *Illuminations*, cu excepţia notabilă a eseului despre Karl Kraus, tradus în *Reflection* şi a „Commentaries on Poems by Brecht".

a fost comparată cu o serie de conversiuni seculare: marele *auteur* modernist nu este un furnizor de opere individuale într-un anumit gen literar, şi nimeni nu poate citi, pur şi simplu, un nou Faulkner, un nou Lawrence, un nou Stevens sau Pound. Mai exact, toate acestea sunt fragmente ale unei totalităţi monadice care, în perioada de consolidare a adevăratei ideologii moderniste (în Statele Unite după al Doilea Război Mondial, şi prin estetizarea poziţiei intelectualilor din timpul Războiului Rece), devine în mod convenţional descrisă în termenii fenomenologici ai unei „lumi" specifice, cu propriile ei structuri temporale şi senzoriale. Pare mai corect astăzi, privind retrospectiv [*in hindsight*], să caracterizăm fiecare dintre aceste „opere" în termenii unui cod distinctiv, care este învăţat ca o limbă străină şi folosit provizoriu de cititor pentru a-şi articula experienţa personală după moda „tacking nails" a lui Lacan. Viziunea lui Lévi-Strauss despre surplusul de semnificant (vezi „Vrăjitorul şi magia sa" şi „Eficacitatea simbolică"[1]), modul în care şamanii şi psihoanaliştii îi învaţă pe subiecţii suferinzi să rearanjeze semnificaţii dezorganizaţi sub noi semnificanţi, este şi ea o referinţă folositoare (într-un cod alternativ) pentru acest proces de conversiune a operelor moderne de artă (despre care se poate spune, dar numai în limitele înguste ale analogiei şi în măsura în care religia funcţionează astfel, că funcţionează asemănător cu o religie scindată sau o religie a artei). Nu ştiu dacă „codul" modernist – adică un sistem estetic complet secular – a fost descris vreodată, în sensul acesta, în mod complet, deşi ceea ce s-a numit „studiul stilistic" a fost un început aproximativ (care, după cum îi spune şi numele, limitează totul la limbajul însuşi). Un asemenea model, însă, ar avea de parcurs o cale lungă pentru a putea reconcilia incomensurabilitatea care se găseşte întotdeauna între analiza obiectivă sau structurală a operei şi cea bazată pe receptare [*receptionist*], din moment ce „codul", în sensul acesta, poate fi considerat tocmai medierea între aceste două dimensiuni. Avem nevoie de un model comparativ, din moment ce porneşte de la premisa unei receptări similare, la anumite nivele, pentru toţi „moderniştii clasici" (sau poate că tocmai o asemenea receptare determină ca diferiţi scriitori contemporani să fie promovaţi ca moderniști clasici de exact acest tip). În definitiv, şi în acelaşi sens, acest model va sta în picioare doar pentru perioada modernă.

[1] Claude Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*, Editura Politică, 1978 (n. t.).

Analizarea lui Benjamin oferă o perspectivă interesantă asupra acestor chestiuni, pentru că în cazul său procesul de conversiune este cel mai adesea sincronic, nu diacronic. Viaţa intelectuală din perioada modernă pare să necesite o alienare de tip religios, în sensul că nimeni nu poate trăi în izolare intelectuală şi culturală faţă de aceste coduri, în timp ce, pe de altă parte, niciun cod nu poate fi dominant pentru mult timp. Este posibilă conversiunea religioasă absolută la un cod individual sau la o „lume" stilistică (se înţelege că sistemele filosofice moderne sunt de acelaşi tip cu operele estetice, din acest punct de vedere), dar în acest caz avem de-a face cu fenomenul discipolilor sau al cercetătorilor dedicaţi întreaga viaţa unui singur corpus (scene fie inspiraţionale, fie descurajatoare, în funcţie de unghiul din care priveşti. Dar cei mai mulţi oameni din perioada modernă îşi petrec timpul intrând şi ieşind din diferite religii seculare cu entuziasm, oferind imaginea unei traiectorii printr-o serie de coduri care se cer examinate în funcţie de temeiuri sau ritmuri exterioare lor (spre exemplu, cel al creşterii şi descreşterii temperaturii politice sau ideologice) şi, în orice caz, comparabile cu marile cicluri ale modei.

În cazul lui Benjamin, tot acest entuziasm şi toate aceste angajamente estetice ne sunt oferite simultan. O problemă interesantă ridicată de acest scriitor este cum anume reuşeşte el să stăpânească atât de multe aspecte aparent contradictorii în acelaşi timp (şi cum anume putem noi înşine să analizăm aceste linii de fugă contradictorii din opera lui). Ele însuşi era uneori conştient de această multiplicitate neteoretizată şi a ridicat această problemă sub forma unui întreg program: „Să-i cuprinzi şi pe Breton şi pe Le Corbusier – asta înseamnă să întinzi spiritul Franţei de astăzi ca un arc şi să tragi cunoaşterea în inima mişcării."[1] Dar, după cum vom vedea, acest lucru înseamnă mai mult decât o simplă sinteză sau faptul de a învăţa de la mai mulţi maeştri sau de a asimila lucrurile pozitive. Pentru el, Le Corbusier va însemna şi începutul cercetării despre arhitectura modernă a lui Siegried Giedeon (a cărui *Spaţiu, timp şi arhitectură* [*Space, Time and Architecture*] va deveni mai târziu un manifest pentru modernismul ideologic în arhitectura din Statele Unite), alături de

[1] Walter Benjamin, *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, ed. Gary Smith, University of Chicago Press, 1989, p. 46. Fila cu note metodologice şi epistemologice din *Arcade* va fi numită N. Traducere modificată în original.

cartea lui Mayer despre edificiile de fier: o viziune utopică a sticlei şi fierului, cu multe accente puternice şi terapeutice inspirate de viziunea puritană a lui Le Corbusier (atât de importante în exhibarea dezgustului faţă de abandonarea modernismului în arhitectura prezentă). A alătura această conştiinţă curată, iluminată intens ca un spital, cu foarte diferita terapie a lui Breton, care presupune scufundarea în inconştient cu ajutorul viselor şi a drogurilor – pe care şi Benjamin le-a folosit ca experiment, la un moment dat –, creează o ecuaţie cu multiple variabile, a cărei soluţie nu este deloc evidentă, chiar dacă ea este Benjamin însuşi.

În alt loc, Benjamin este şi el preocupat de problemă. Era evident pentru el că *Proiectul Arcade* îşi avea rădăcinile în vechiul baroc, cel puţin dintr-un punct de vedere, adică prin Baudelaire şi *spleen*, atât de des comparat cu melancolia dramaturgilor Reformei protestante. De aici[1], un întreg set de deducţii despre rolul jucat de mărfuri [*commodities*] şi comodificare în ambele perioade, ca fundament pe care este întemeiat acest afect. Dar, la acest nivel, putem avea de-a face cu o juxtapunere a unor teme care ar putea avea legătură cu psihologia lui Benjamin, şi pe care el să fi încercat să le depersonalizeze puternic pentru a le augmenta într-o teorie a istoriei. La fel, nu ar fi deloc paradoxal ca Benjamin, specialist în melancolia secolului al XVII-lea, să fie interesat de variaţiunile melancoliei din secolul al XIX-lea.

În final, curiozitatea noastră metodologică este stârnită de entuziasmul simultan pentru doi scriitori care par să se excludă reciproc, şi chiar dintr-o perspectivă ideologică mai importantă decât monadele care se resping gravitaţional ale lui Adorno. Aşa se întâmplă, spre exemplu, cu antagonismul Brecht – Kafka, exprimat cu tărie de primul, care obiectează cu privire la eseul lui Benjamin despre Kafka, „Fascismul evreiesc". Vezi intrarea din 31 august din „Conversaţii cu Brecht, în Understanding Brecht, p. 110 şi urm. Acest antagonism pune în scenă, într-adevăr, o şi mai adâncă antinomie fundamentală prezentă în gândirea culturală modernă, dacă nu cumva doar o pune în evidenţă, aceea care pune pe poziţii antitetice politicul şi

[1] În fila N, dar şi în foarte interesantul set de aforisme pe care le extrage din fila Baudelaire sub titlul „Central Park" (vezi *Gesammelte Schrifte*, vol. 1, pp. 657-690). Pentru traducerea în engleză a lui Lloyd Spenser, vezi *New German Critique*, vol. 34, 1985, pp. 32-58.

subiectivul sau existenţialul, didacticul şi expresivul, conştiinţa sau agentivitatea [*agency*] şi inconştientul. Într-adevăr, dacă nu ne gândim prea mult şi îl considerăm pe Brecht scriitor realist, atunci Kafka va ocupa în mod esenţial poziţia stereotipă a modernistului, ceea ce va trezi la viaţă toate umbrele opoziţiei. Tuturor impulsurilor mitice şi formaliste care îl înconjoară pe Brecht în Vest, şi care încearcă să-l redefinească drept „existenţialist", cum face Esslin în cartea sa (sau ca mare *poet*, nu dramaturg), i se poate opune revendicarea artizanală a utilităţii cerute de Brecht:

> „Nu sunt de acord cu Kafka", spune Brecht. Şi începe să spună parabola unui filosof chinez despre „tribulaţiile utilităţii". Într-o pădure sunt multe feluri de trunchiuri de copac. Din cele mai groase se fac lemne pentru corăbii; din cele mai subţiri, dar încă destul de groase, se fac cutii şi capace de sicriu; cele mai subţiri sunt transformate în beţe pentru bici; dar din cele pipernicite nu se face nimic: acestea scapă tribulaţiilor utilităţii. „Trebuie să te uiţi în scrierile lui Kafka exact aşa cum te-ai uita la o pădure. Vei găsi o mulţime de lucruri folositoare acolo. Imaginile sunt bune, desigur. Dar restul e mistificare pură. E un nonsens. Trebuie să-l ignori. Profunzimea nu te duce nicăieri. Profunzimea e o dimensiune separată, e doar profunzime – şi nu e nimic de văzut acolo" (*Understanding Brecht*, pp. 109-110).

Odată cu acest stil de lucru, care decupează anumite aspecte şi izolează temele sau nivelele utilizabile, capitolele şi versurile citabile, într-o manieră interogativă, ajungem uşor-uşor la indiciul de bază al autonomizării formale – capacitatea şi proprietatea obiectivă a operelor moderne de a fi dezmembrate şi folosite ca atare.

Brecht a fost el însuşi un teoretician idiosicrasic al acestei tendinţe formale de profunzime, un concept subliniat de Benjamin în eseul său introductiv (încă printre cele mai bune introduceri la ideea lui Brecht de teatru epic, unde comentariile poetice trebuie să fie uşor de deosebit, prin dinamica lor generică şi ritmul lor intern diferit). Acesta este conceptul de *gestus*, tradus ca „gest citabil":

> Un actor trebuie să fie în stare să-şi spaţializeze gesturile ca un tipograf care produce spaţii tipografice. Acest efect poate fi atins, spre exemplu, de un actor care îşi citează propriile gesturi pe

> scenă. … Teatrul epic este, prin definiţie, un teatru gestual. Cu cât întrerupem mai des pe cineva aflat în actul interpretării, cu atât apar mai multe gesturi (*Illuminations*, pp. 151).

Dar cum se împacă această viziune voluntaristă cu ideea că viaţa modernă este dirijată obiectiv, de propriul său impuls, către fragmentar, către ceea ce este „deja întrerupt" (fie că vorbim de taylorizare, reificare, de oraş, de pătrunderea forţată a capitalului în sate sau de orice altceva)? Cu ajutorul marii strategii homeopate care poate fi observată în peisajul modernist în diferite forme şi în diferite spaţii – mai exact, este vorba despre decizia şi voinţa de a alege inevitabilul, de a confirma tendinţa ireversibilă şi, prin transformarea necesităţii în virtute, de a deschide o gamă de modalităţi prin care aceasta să poată fi apropriată. Transformarea fragmentului – ca rezultat al procesului socio-istoric – în gest – ca obiect de cercetare didactică şi de investigaţie ştiinţifică – zădărniceşte *Zeitgeist*-ul. Gestul scurtcircuitează tentaţia de a reinventa patosului unei chemări la „reunificarea" vieţii (cum face Lukács), şi subliniază că naturalizarea a avut grijă să însoţească fragmentarea socială. Ca urmare, nu doar piesele inteligibile, ci întreg acest proces va apărea în faţa noastră complet natural şi rezonabil, pentru că el trece fără să fie numit şi este total incontestabil, nu suportă comentarii suplimentare. Efectul brechtian de înstrăinare îşi are punctul de origine tocmai în această lipsă de naturaleţe a *gestus*, care poate fi observată repede atunci când fragmentul se prelinge şi curge în lumina rece a zilei. Dar acest proces care „întrerupe" – indiferent că e vorba despre logica capitalului însuşi sau de voinţa luminată a actorului-pedagog – se pune şi el în slujba ostilităţii modernismului faţă de naraţiune ca atare (şi pentru cea a lui Benjamin, după cum vom începe să vedem.)

Prin urmare, probabil că nu e atât de ciudat să vedem şi la Kafka ceva asemănător în modul în care este produsă forma, Benjamin analizând în mod aparte acest aspect, în eseul lui programatic despre fabulistul praghez. Fenomenul poate fi observat cel mai bine, deloc surprinzător, în punctul în care operele lui Kafka şi Brecht se intersectează, mai exact în caracterul lor dramatic. La Kafka, fenomenul este adus la suprafaţă de momentul paradiziac din Teatrul Naturii din Oklahoma (în *America*).

> Una dintre cele mai importante funcţii ale acestui teatru este de a

> dizolva evenimentele [*happenings*] în componentele lor gestuale. Am putea merge şi mai departe şi afirma că micile studii şi proza scurtă a lui Kafka sunt puse cu adevărat în valoare doar atunci când sunt, ca să spunem aşa, puse în act în „Teatrul naturii din Oklahoma". Doar atunci se va putea vedea limpede că întreaga operă a lui Kafka este un codex al gesturilor care nu a avut pentru autor o semnificaţie simbolică clară de la început; mai degrabă, autorul a încercat să obţină semnificaţia din aceste gesturi, în contexte mereu schimbătoare şi prin grupări experimentale (*Illuminations*, p. 120).

Faptul că această dimensiune gestuală obiectivă din opera lui Kafka este determinată de o conştiinţă impersonală şi descentralizată (derivată, prin Rosenzweig, din teatrul şi spiritu chinezesc) este de mare importanţă, chiar dacă secundară, în acest context. Plasarea *gestus* în centrul acestui eseu al lui Benjamin/Kafka, în locul relaţiei lui Kafka cu populara tradiţie evreiască a poveştilor – aceasta din urmă ducând la dubla direcţie a modului precapitalist de producţie şi a unei cosmologi specifice acestuia – înstrăinează această cunoscută operă, care este interpretată mai mult în contextul sionistului şi a misticului Benjamin, şi mai puţin în legătură cu alte texte ale sale.

Aici se găseşte problema fundamentală a lui Benjamin, iar conceptul *gestus* va fi mecanismul crucial prin care el va negocia cea mai importantă şi delicată tranzacţie a interpretării literare marxiste, recunoaşterea şi coordonarea ad-hoc a valorii şi a mistificării ideologice. Cele două feţe ale *gestus* – forma sa vizuală şi reversul setului înşelător şi interminabil de înţelesuri posibile – oferă mijloacele pentru coordonare diferită de soluţiile la fel de ad-hoc care pot fi găsite în eseurile despre Karl Kraus şi Eduard Fuchs. Nu e vorba doar că evenimentele se aranjează singure într-o serie de gesturi („fiecare gest este un eveniment – am putea spune chiar o dramă – în sine"), într-un asemenea mod încât naraţiunea lui Kafka se transformă imperceptibil într-un soi de „montaj al atracţiilor" eisensteinian, ci acesta din urmă este în strânsă legătură cu forma de montaj discontinuu pe care o are eseul lui Benjamin (chiar şi puşi înaintea absenţei eşafodajului din *Proiectul Arcade*, elementele de construcţie ale eseului pot fi analizate în forma lor originală). Această formă deschide un interval pentru semnificaţie, care poate fi umplut doar cu un comentariu interminabil, ceea ce nu este în contradicţie

cu incomprehensiunea absolută: „Kafka putea să înţeleagă lucrurile doar sub forma lui *gestus*, iar acest *gestus* pe care nu l-a înţeles formează partea tulbure a parabolelor." Aceasta este, în definitiv, semnificaţia producţiei formale kafkiene: felul în care autorul percepe lucrurile şi modul în care înţelege micronarațiunea gestului sunt totuna experienţa omniprezentă a realităţii exterioare, prin faptul că nici una nu poate fi luată în posesie sau înţeleasă. Dar odată ajuns aici, Benjamin – care oferă imaginea unui Kafka asemănător cu un aparat de înregistrare privilegiat care trebuie să multiplice schiţele şi notele sale vii în exact aceeaşi proporţie cu incomprehensibilitatea fenomenului pe care acestea îl desemnează – se referă deodată la alienare prin intermediul maşinii.

> Inventarea filmului şi a fonografului a venit într-o epocă de maximă alienare a oamenilor unii faţă de alţii, de relaţii mediate fără măsură, care eu devenit şi singurele. Experimentele au demonstrat că omul nu-şi recunoaşte, pe ecran, propriul umblet sau propria voce la fonograf. Situaţia subiectului acestor experimente este situaţia lui Kafka. Asta îl împinge să înveţe [*Studium*] de acolo de unde poate întâlni fragmente ale existenţei sale care se află încă în contextul rolului. El poate apuca *gestus*-ul pierdut aşa cum Peter Schlemiehl apuca umbra pe care o vânduse.

Această anticipare a figurilor existenţiale clasice (anecdota lui Malraux despre inabilitatea omului de a-şi recunoaşte propria voce înregistrată, imaginea camusiană a omului aflat în cabina telefonică şi a cărui voce nu o auzi) nu ajută atât la documentarea relaţiei lui Kafka cu acele lucruri pe care figurile le explică şi le îmblânzesc (numindu-le „absurdul"), cât la sublinierea distanţei pe care el o ia faţă de acestea. Între timp, trimiterea la Schlemiehl aminteşte de unele dintre cele mai dramatice inversări şi interpretări ale lui Benjamin, prin care – într-o discuţie despre imaginile-oglindă şi reflecţii – el consideră că oglinda este forma anticipativă a mediilor moderne.[1] Prin asta, el leagă eseul despre Kafka de problematica târzie a tehnologiei şi a reproductibilităţii, iar un enunţ care urmează imediat după acest citat („e o furtună care suflă spre noi şi ne goleşte de uitare"),

[1] Vezi „Lucrarea de artă în epoca reproductibilităţii tehnice", în *Post/h/um*, vol. 2, 2015.

anticipând ritmurile bine-cunoscute din tezele Angelus Novus, pare acum să alăture notaţiile abile şi încăpăţânate ale lui Kafka istoriei culturale a trecutului uman şi relaţiei acestuia cu progresul (la care „Tezele asupra istoriei" se vor referi direct).

Trebuie spus că acestea nu trebuie considerate legături tematice, chiar dacă la prima vedere suntem incapabili să ne referim la ele altfel decât ca teme. Voi încerca să arăt în altă parte cum aceste referinţe încrucişate [*cross-references*] funcţionează la Benjamin mai puţin pentru a lega anumite subiecte şi mai mult pentru a le diferenţia. Incomprehensibila apariţie a aceluiaşi subiect în două locuri distincte în acelaşi timp subliniază multiplicitatea semnificaţiilor sau aspectelor diferite care trebuie luate în considerare pentru a putea avea în vedere feţele diferite ale aceluiaşi „sem" sau a unui anumit concept. Prin asta, Benjamin începe să arate într-o formă mai concretă, dar în sfera temelor şi a ideilor, ce avea să spună mai târziu prin constelaţie.

În relaţia lui Brecht cu Kafka, pe de altă parte, vom găsi o manifestare externă, canonică a acestui mod de a construi obiectul de studiu şi de a stabili o legătură între textele privilegiate, care sunt tot atâtea coduri obiectificate de sine stătătoare. Gestus este cel care îi constelează [*constellates*] pe Kafka şi Brecht: îl face pe fiecare utilizabil în termenii rescrierii celuilalt. Conceptul analitic brechtian, spre exemplu, ne ajută să îl recitim pe modernistul Kafka, dar în acelaşi timp demonstrează cât de importante şi eficiente sunt formele pedagogice şi didactice ale lui Brecht pentru inteligenţa mai largă şi punerea în act [*en-act-ment*] a literaturii moderniste expresive şi non-pedagogice.

Pentru mine nu este clar dacă putem cartografia *definitiv* constelaţiile lecturilor lui Benjamin (de altfel, ceva imposibil dacă avem în vedere tezele despre coduri pe care le apărăm în practica lui Benjamin). De altfel, faptul că aceste coduri sunt substituibile reprezintă un prim răspuns la obiecţia (implicită la Scholem, spre exemplu) că din moment ce multe dintre eseurile lui Benjamin erau ocazionale sau chiar comandate – Benjamin nu era deloc interesat de Leskov, dar trebuia să scrie o recenzie pentru un volum de opere germane complete interesant pentru el etc. –, prezenţa a unui sau a altui scriitor ori a unui anumit text cultural nu reprezintă o dovadă importantă pentru nimic anume. Totuşi, cred că o descriere formală a constelaţiei ca atare este posibilă.

Ba chiar am izolat două caracteristici ale acestei structuri: o diferenţă în identitate (Le Corbusier şi Breton ca două încarnări antitetice ale modernului) şi o identitate în diferenţă (Kafka şi Brecht ca antiteze care împărtăşesc forma *gestus*-ului). Acum trebuie să examinăm ceea ce voi numi modelul vertical al corpusului de eseuri, care se întemeiază pe o constelaţie altminteri liberă, nestabilă, flotantă, pe naturalizarea conţinutului unui set de relaţii altminteri fără conţinut.

Prezenţa fantomatică în cadrul eseurilor a unor feluri de trilogii înlănţuite sau a unor serii tripartite a fost adeseori invocată: aceasta este mişcarea de la „Povestitorul", prin „Câteva motive la Baudelaire" la „Reproductibila operă de artă". Citite în succesiune, acest set de trei paşi sau etape oferă un mesaj relativ coerent care poate fi articulat într-o serie de propoziţii despre relaţia dintre experienţă şi comunicare, felul în care acestea sunt afectate de tehnologie (sau modernizare) şi diversele raporturi dialectice care se stabilesc

între ele. Poate fi construită o teză plecând de la aceste trei etape, care să aibă câteva analogii formale cu *Teoria romanului* a lui Lukács (la care Benjamin se referă pe larg în „Povestitorul"), prin aducerea la zi a lui Lukács, mai exact prin includerea în teoria lui, dacă nu a culturii de masă, cel puțin a realităților tehnologice. Dar o asemenea teză, să fie limpede, nu apare „în Benjamin", care nu susține o astfel de propunere sau de interpretare: e vorba de efectul montajului, ceva derivat din și la fel de arbitrar ca orice reconstrucție conceptuală a vreunei posibile intenții care ar putea fi atribuită fragmentelor din *Arcade*; dar asta nu înseamnă că o asemenea interpretare ar fi greșită sau neinteresantă. De fapt, Benjamin cere el însuși un astfel de drept pentru cititorul său, cel de a reconstrui și interpreta post factum; el nu poate fi citit fără o astfel de operație de reconstrucție, indiferent cât de problematice sunt rezultatele.

Este posibil să afirmăm chiar existența, în corpusul marelui eseu programatic (din „perioada medie"), a unei alte trilogii fantomatice, o mișcare tripartită mai slabă, care se intersectează cu cea din „Povestitorul", dar care este interesată mai mult de ideologie decât de modernizare, și de credință [*belief*] în dauna explicării felului în care percepția este determinată de baza tehnologică. Această „trilogie" poate fi considerată seria cosmologică, și trece de la eseul fundamental despre Karl Kraus, apoi din nou prin „Povestitorul", pentru a ajunge la „Comentariu asupra poemelor lui Brecht", care în mod normal nu este considerat unul dintre eseurile lui programatice ca atare (din cauza formei sale fragmentate) și este neglijat atât în critica la Brecht, cât și în cea la Benjamin. În fiecare dintre aceste eseuri, Benjamin observă că cercetarea sa textuală se mișcă, dacă putem spune așa, împotriva propriei intenții și voințe conștiente, spre identificarea, în filigran, a ceva ca „marele lanț al ființei" în legătură cu cele trei texte atât de diferite – pamfletele lui Kraus, poveștile lui Leskov și versurile lui Brecht. Această scară a formelor, sau lanț al ființei, pare să îl coboare în regiuni ontologice, straturi sedimentate ale naturii aflate sub fenomenele sociale care, cel puțin în Viena lui Kraus și în Berlinul lui Brecht, sunt urbane și, prin asta, realitățile istorice sunt supuse practicilor umane și influențate de schimbare și modificare. Dar care este statutul acestei scări a formelor sau a naturii sau, cel puțin, al naturalizării pe care ele o propun?

Această chestiune are două implicaţii: una referitoare la faptul că poate părea abuziv să afirmi că metoda lui Benjamin este legată de relaţia dintre constelaţii şi obiectele lor de studiu, până la o întemeiere finală în natura umană însăşi, o constrângere finală în necesitate şi finitudine (care ar implica totodată o constrângere finală în legătură cu mutabilitatea codurilor însele, un fel de adevăr final al legii naturale). Cealaltă consecinţă este, probabil, doar inversarea celei dintâi şi se referă la analiza ideologică ca atare, acel lucru a cărui absenţă relativă marchează originalitatea marxismului lui Benjamin şi maniera sa de comentariu cultural. Ar fi însă o greşeală să credem că analiza ideologică este absentă: a Doua Internaţională (ca, spre exemplu, în eseul despre Eduard Fuchs) nu este singura care face obiectul unei critici ideologice explicite (în termenii tematicilor progresului). Demistificarea ideologică apare, cu mult tact, în eseul despre suprarealism, unde binecunoscuta distincţie dintre revoltă şi revoluţie este dezaprobată cu fermitate, chiar dacă în trecere. Mai este prezentă în mod deschis, dar respectuos, în marele eseu despre Kraus, în care negativitatea pasionată a satiristului (e limpede că micul fragment intitulat „Caracterul distructiv") are legătură cu Kraus, nu cu Brecht însuşi, aşa cum s-a spus) şi convertirea lui târzie la catolicism sunt considerate deformări ideologice inacceptabile, erori necesare, fără de care misiunea progresistă şi istorică a lui Kraus ar fi de neconceput.

Această imagine, prin care eroarea este considerată retrospectiv ca necesară pentru forţa discursului, iar neîncrederea ideologică este reinterpretată ca aliat al gândirii progresive şi corecte politic, este o figură dialectică familiară. Dar nu ar fi cu adevărat dialectică dacă s-ar putea spune că această întărire a opoziţiilor a fost, întotdeauna şi în fiecare context istoric, adevărată şi funcţională. Indiferent care ar fi fost erorile ideologice ale lui Brecht, spre exemplu, ele nu le-au inclus pe cele krausiene, de tipul barocului de natură catolic-vieneză: Brecht s-a confruntat cu o situaţie istorică şi politică diferită de cea în care a fost format tânărul Kraus.

Situaţia lui Leskov a fost total diferită de a celor doi şi, de aceea, poate ar fi bine să începem cu el. Viziunea tradiţională asupra lui Leskov, considerat un povestitor „rus până la capăt", înrădăcinat organic în ţărănime şi în superstiţiile şi basmele acesteia este, cel puţin parţial, înstrăinată şi descurajată de legăturile sale comerciale

şi familiale cu Anglia (simţul său empiric de om de afaceri este la antipodul misticismului ţărănesc slav) şi de simpatiile lui pentru ereticii ortodoxiei ruse (care, din acest punct de vedere, împărtăşesc o versiune îndepărtată şi specific slavă a protestantismului occidental). Aceste spărturi în „organic" arată un Leskov care îşi construieşte „rusianitatea" (ca să folosim o formulare barthesiană), care lucrează la ea ca la un obiect de artă fabricat din coduri sistematice, nu ca cineva care îşi exprimă inconştientul ca un fel de oracol al lumii. Pe de altă parte, această distanţă –compatibilă cu estetica „înstrăinării" – este dificil de reconciliat cu teoria condiţiilor de posibilitate ale povestirii şi a basmului însuşi, pe care Benjamin a formulat-o înainte în acest eseu: adică, relaţia ei constitutivă cu cele trei tipuri de situaţii sociale în care ea tinde să înflorească. Toate acestea sunt, într-un fel, situaţii caracteristice pentru un meşteşugar (prin faptul că practica muncii manuale este legată de naraţiunea orală, „ca urmele degetelor olarului pe lut"), dar tipul povestirii va fi diferit în funcţie de originea acesteia: într-un mediu sătesc sau ţărănesc, printre marinari sau în gurile negustorilor şi ale călătorilor în interes de afaceri. Această enumerare este făcută pentru a trasa o linie fundamentală între acest tip de producţie narativă şi o altă categorie – potrivită cu psihologia, senzorialul şi limbajul comun oamenilor care manevrează utilajele moderne –, adică, muncitorii din fabrici. Nevoile lor sunt examinate în „Reproductibilitatea operei de artă"; între timp, „Povestitorul" ne oferă aversul reflecţiilor lui Brecht despre publicul teatrului său, fiindcă publicul ocupat cu munca manuală, cel apropiat de pământul însuşi, nu va se va prezenta la teatrul urban al lui Brecht. Ne putem gândi că toate acele călătorii ale lui Leskov îl transformă într-un fel de analog modern şi îndepărtat al povestitorului medieval, descris în prima parte a eseului? Se poate, dacă luăm în consideraţie medierea pământului însuşi (ca fond) şi trecem peste medierea formală a condiţiilor desfăşurate în mod irevocabil în naraţiunea povestirilor: „Un om care moare la 35 de ani dovedeşte în fiecare moment al vieţii sale că este un om care va muri la 35 de ani." Această frază a lui Moritz Heimann este un obiect privilegiat al meditaţiei lui Benjamin; el o neagă şi o confirmă în acelaşi timp. Neadevărată din punct de vedere existenţial (şi aici se deschide un lung dialog implicit între Benjamin şi mult mai kierkegaardianul Sartre, care insistă asupra ireductibilităţii momentului trăit, din care viitorul nu este niciodată vizibil), şi

devine adevărată în comemorare şi în basm. Această problemă nu ţine doar de estetică sau de filosofie, ci şi de istoriografie şi politic (ca la Sartre) şi va fi dezvoltată mai târziu, de Benjamin, în concepţii concurente despre trecut. Pasionat fiind când va repudia concepţiile burgheze/social-democrate (A Doua Internaţională) despre progres, de aceeaşi încăpăţânare va da dovadă când va încerca să respingă concepţia istoristă a momentului izolat a trecutului („wie es eigentlich gewesen") şi să dezaprobe imperativul istorist care cerea recuperarea sensului momentului trecut pentru el însuşi, fără niciun interes de a cunoaşte viitorul şi destinul acestuia. Pentru noi, mai degrabă, menirea trecutului trebuie să fie inclusă în imaginea noastră despre el, ca o tristeţe sau ca o înfrângere, un masacru sau, pe de altă parte, ca o briză abia perceptibilă a unui nou început. Dar acest lucru e greu de pus în acord cu tabuul referitor la concepţiile care marginalizează trecutul şi îl consideră decadenţă sau regres[1], şi aruncă polemica într-o altă spirală, ascendentă de data aceasta. Moartea este marca, aici, a irevocabilităţii narative. Ambivalenţa acestei mişcări conceptuale duble – e vorba despre o problemă existenţială, ca cea a mortalităţii şi a finitudinii, a Fiinţei însăşi?, sau despre o problemă narativă a praxisului, a alegerii şi a construcţiei? – este cea mai importantă negociere la care asistăm în această serie a lui Benjamin.

În orice caz, Natura – sub forma morţii organice – pătrunde în cadrul narativ tocmai acum, când devine clar că actul de a spune poveşti ca atare, în forma lui clasică, necesită o naturalizare. Dacă evenimentele poveştii nu sunt irevocabile, forma acesteia rămâne goală; povestea se dizolvă în inform şi în non-, anti- sau a-narăţiune. (De altfel, se poate vorbi despre modern şi despre felul în care el influenţează romanul şi prin examinarea libertăţilor moderne în relaţie cu „destinul" personajelor.) Dar această naturalizare înseamnă o puternică deplasare şi schimbare de accent prin care socialul şi istoricul sunt considerate din nou – ca în societăţile precapitaliste – forme ale istoriei naturale: sistemul politic secular emergent din

[1] Concepţia lui Benjamin despre relaţia dintre prezent şi trecut este determinată, în parte, de *Late Roman Art Industry* a lui Riegl, de unde preia o repudiere principială a noţiunii de decadenţă istorică: „Nu există perioade de declin." Pe de altă parte, atitudinea ironică a lui Kraus este bazată în mod clar pe credinţa în faptul că în contemporaneitate are loc o decadenţă; despre aceste tensiuni complexe din opera lui Benjamin voi vorbi în altă parte.

vremurile moderne trebuie să fie, din nou, pietrificat şi izbit de apropiata lumină apocaliptică a scalei de specii şi forme. Umbre ale cărţii tragice, care aduce renaşterea funebră a perspectivei ciclice asupra evenimentelor şi năzuinţelor omeneşti ca dans al morţii, procesiune funebră.

Prin urmare, cosmologia lui Leskov se dovedeşte a fi (cu un termen formalist) o „motivare a mecanismului", o condiţie de posibilitate a spunerii poveştii [*storytelling*] înseşi, care reclamă o *scala naturae* ce coboară până la lumea minerală şi inanimată – azi auzim poveşti şi despre pietre magice! – şi urcă spre *apokatastasis* (eliberarea sufletelor întru mântuire), interpretat de Benjamin ca un fel de dezvrăjire prin care, deodată, toate fiinţele pământeşti aflate sub vraja lumii căzute îşi găsesc vocea şi încep „să-şi spună povestea". În vârful acestei piramide a formelor se află omul drept însuşi (povestitorul, cel care oferă sfatul), sub forma hermafroditului, cel care reuneşte diversitatea prin simbioza sexelor şi a genurilor. O ciudată notă utopică postcontemporană stă aici în centrul viziunii ţărăneşti asupra lumii.

Dar trebuie să fim atenţi la modul în care evaluăm această cosmologie naivă, care te poate orbi ca un *arbol de la vida* sau, mai degrabă, la felul în care evaluăm evaluarea lui Benjamin. El era teoretic suspicios faţă de naraţiune ca atare (continuumul istoric sau „progresul") şi foarte apropiat de programul iluminist de disoluţie a mitului. Mitul ar presupune ceea ce noi numim întemeiere, atribuirea unui conţinut natural sau naturalizare: credinţa în primatul ontologic al unui cod specific, ierarhizarea [*the laddering*] care ordonează istoria şi politicul în legi naturale şi forme de viaţă. Această atitudine iluministă a lui Benjamin se diferenţiază de formele familiare şi iconoclaste ale criticii ideologice şi ale demistificării prin ideea că eliberarea de mit nu poate avea loc decât prin parcurgerea completă a acestuia. (Ideea aceasta a fost interpretată ca o modalitate originală şi specifică de terapie colectivă sau de revoluţie culturală.) De aceea, trebuie să ne aşteptăm ca viziunea sa asupra cosmogoniei să fie atât ambivalentă, cât şi complicată.

Cu toate acestea, marele eseu despre Kraus trădează o linie clasică în operaţiunea de demistificare ideologică, probabil din cauză că acest caz particular nu este încărcat de naraţiune şi îşi are centrul de greutate în relaţia dintre scriitor şi limbaj ca atare, nu în actul de a

povesti. Dar Kraus are totuşi nevoie de un anumit fel de naturalizare mitică pentru a-şi putea îndeplini vocaţia. Această funcţie este asigurată de un catolicism baroc austriac (la care evreul Kraus se va converti formal mai târziu), care autorizează o concepţie paradisiacă a limbajului definitiv, una care face posibilă denunţarea deformărilor operate de presa modernă:

> Conceptul său de creaţie conţine moştenirea teologică a speculaţiei care a posedat validitatea contemporană pentru întreaga Europă a secolului al XVII-lea. Totuşi, în centrul teologic al acestui concept a avut loc o transformare care i-a permis să se strecoare fără efort în credoul cosmopolitan al lumii austriece, cel care a transformat creaţia într-o biserică în care nimic nu mai aminteşte de rit cu excepţia unui iz ocazional de tămâie care te lasă în ceaţă (*Reflecţii* 263; 2: pp. 339-340).

Analiza ideologică a lui Benjamin asupra lui Kraus se deosebeşte de cele care separă cu grijă grâul de neghină, şi superstiţia şi regresivul de corectitudinea politică şi utilitate, prin faptul că înainte de a putea genera o critică bogată, „operaţională istoric", această viziune ideologică a plenitudinii lingvistice trebuie să treacă prin medierea unui tip de structură psihică sau de personalitate complet nouă. Titlurile eseului despre Kraus încep să proiecteze tocmai o astfel de mediere: „Omul cosmic" [*Allmensch*], „Daimon" [*Daimon*], „Monstru" [*Unmensch*]. Obligaţia bazei ideologice de a produce un nou agent este clară aici: viziunea asupra creaţiei trebuie să genereze acel „caracter distructiv" necesar pentru munca neobosită a acelui diagnostician lingvistic şi profet al apocalipsei pe care Kraus îl încarnează de peste treizeci de ani. Acesta trebuie chemat să explice

> care este necesitatea care îi impune acestui mare caracter burghez să devină un comic, de ce acest gardian al lingvisticii goetheene preţuieşte un polemist, sau de ce om onorabil şi ireproşabil îşi pierde controlul. Toate acestea, până la urmă, au trebuit să se întâmple, din moment ce el s-a gândit că e potrivit să schimbe lumea începând cu propria lui clasă, în propria lui casă, în Viena. Iar atunci când şi-a dat seama de futilitatea încercării sale a renunţat la ea dintr-odată, a aşezat materia din nou în mâinile naturii – dar

> de data aceasta o natură distrugătoare, nu creatoare (*Reflections*, p. 288).

Pentru a înţelege ce anume vrea Benjamin să spună aici, trebuie să avem în vedere fragmentul intitulat „Caracterul distructiv" şi, într-o direcţie mai generală, să intuim coeficientul şi rezervorul de putere şi furie pur antisocială, dar şi violenţa internalizată pe care orice individ solitar trebuie s-o stăpânească pentru a putea înţelege şi a ataca din afară marea fiinţă a ordinii sociale. Kraus trebuia să devină un monstru pentru ca programul său de artă pentru artă să poată fi transformat în critica virtuală a mediei, adică politica epocii antifasciste (şi dincolo de ea). Şi nu ar fi putut face asta fără convertirea ideologiei sale a naturii într-un daimon, a cărui îndrumare îi va transforma propria personalitate într-o „forţă a naturii".

Noua misiune a acestei forţe naturalizate va fi inventarea unei prime critici fundamentale a media. Originalitatea ei este rezultatul unei competiţii între temperamentul scriitorului şi cerinţele mereu schimbătoare ale situaţiei istorice înseşi, o dispută care poate fi apreciată doar ca ironie dialectică. Pentru estetul Kraus, şi în interiorul turnurii gravitaţionale care are loc, la nivel planetar aproape, de la *belle époque* la fasciştii şi antifasciştii ani 1930, pasiunile şi obsesiile sale iau un sens diferit faţă de cele cu care plecase la drum: „Ar trebui să citeşti *Fackel* literal, cuvânt cu cuvânt, încă de la primul lui număr, pentru a putea întrevedea că acest jurnalism determinat de estetic va deveni, fără să piardă vreun motiv de bază, ci mai degrabă câştigând unul nou, proza politică din 1930" (*Reflections*, p. 261). Totuşi, în acest punct final al satirei şi al profeţiei, în care e denunţată toată corupţia vremii, nu trebuie să uităm că forma finală a corupţiei trebuie gândită în spiritul muzicii lui Offenbach, unde, dincolo de frivolitatea socială şi artificialitate, natura se întoarce ca refulatul, şi unde viziunile delirante despre nulitatea socială şi vacuitate câştigă o aparenţă estetică şi se transformă într-o euforie a jocului şi a stilului (muzica va fi aici la cealaltă graniţă a limbajului satiric).Acest lucru ne va permite să-l suprapunem pe Offenbach peste Kraus şi să introducem muzica în constelaţia benjaminiană (la fel cum caricaturile lui Daumier şi Guys fac legătura între colecţionarul materialist-istoric Funchs şi poetul modernist Baudelaire, deschizând calea către artele vizuale).

Şi totuşi, atât la Leskov, cât şi la Kraus, trimiterea ideologică la natură, oricât ar fi ea de necesară pentru construcţia lor formală – la Leskov pentru naraţiune, la Kraus pentru denunţarea şi regenerarea unui limbaj public corupt şi deteriorat – are nevoie, pentru a deveni vizibilă, de suplimentul unei critici ideologice. Nimic din ceea ce se află în opera însăşi, cu excepţia unei mici distanţe interioare, nu poate fi folosit pentru a identifica precondiţiile ideologice cu ideologia pură, ceea ce i-ar fi permis cititorului să-şi ia precauţiile necesare şi să ia o oarecare distanţă faţă de text. Cea de-a treia expunere sau cel de-al treilea panou, cea/cel Brechtian, care constă într-un set aparent aleatoriu de scurte comentarii la treisprezece versuri sau cânturi, va face exact acest lucru, prin modul în care va include naturalul în interiorul său.

Titlul intraductibil şi modul de organizare a culegerii brechtiene timpurii, *Hauspostille*, sugerează prelucrarea [*reworking*] unui imn şi a unei cărţi de rugăciuni pentru împrejurări urbane moderne. Ea „pune la îndoială prea mult moralitatea noastră; are rezerve faţă de o serie de porunci tradiţionale. Totuşi, nu are nici cea mai mică intenţie să afirme explicit aceste rezerve. Ea le prezintă sub forma unor variante, mai exact variante ale unor atitudini şi gesturi morale a căror formă cutumiară nu se mai potriveşte" (*Brecht* p. 58). Acest procedeu nu trebuie confundat cu ironia, dar el presupune o operaţie prin care tradiţionalul este încorporat şi, la fel, cerut de formă, ca şi cum scara ar fi urcată şi aruncată în acelaşi timp. În aceste versuri şi cânturi, „tradiţia", care indică laolaltă păcat, puritanism, pietate, comportament adecvat, ospitalitate, patriotism, curăţenie şi pedagogie, este ceea ce rămâne din ceea ce eu am numit scara formelor naturale. Este evident că în cele două expuneri precedente – Kraus şi Leskov – convingerea dobândită că natura este un temei se transformă în mod necesar într-o perspectivă religioasă asupra lumii. Dar, în poemele lui Brecht, Dumnezeu însuşi apare în persoană doar pentru a fi huiduit şi hătcăit de „oamenii lui Mahagonny". Aici, nu doar că istoria umană nu este considerată istorie naturală, dar o asemenea pretenţie este examinată pe toate părţile şi transformată într-un tip nou de obiect poetic în toată regula. Aceasta este calea lui Brecht, cu naturaleţea (sau „naturalitatea") ei aparentă a emoţiilor şi cu felul ei unic de a înţelege moile fenomene istorice încorporate în

viaţa marilor oraşe (o altă trimitere directă, peste întreaga constelaţie, la Baudelaire însuşi):

> Nimeni nu-şi poate imagina un observator topografiind farmecele oraşului – cu mulţimea lui de case, viteza năucitoare a traficului, distracţiile sale – într-un mod mai insensibil decât Brecht. Această lipsă de sensibilitate faţă de decorul oraşului, combinată cu o sensibilitate extremă faţă de modul special de a reacţiona al locuitorilor oraşului, diferenţiază ciclul lui Brecht de toată poezia marilor oraşe care îl precedă (*Brecht*, p. 61).

În mod paradoxal, această turnură de la exteriorul arhitectural şi de la detaliul străzii la noul *habitus* pe care acestea îl cer şi îl generează este în armonie cu perspectiva lui Benjamin asupra urbanului (vezi „Despre câteva motive la Baudelaire"); de asemenea, turnura permite o naturalizare inversată şi pervertită a tocmai acestor noi sentimente urbane – care ţin de furie şi rasism, de psihologia undergroundului şi de „ilegalitate" –, culminând cu momentul uluitor în care graffitiul politic de pe un zid preia toată naturalitatea „lapidară" a clasicilor latini. De aceea, peisajul concret – natura „originară" a romanticilor, să zicem – trădează efectele acestor operaţii într-o manieră tipic brechtiană, prin atenuarea şi sărăcirea decorului: cerul spălăcit, jalnicul trunchi de copac singure într-o zonă goală [*all by itself in the empty lot*] (Brecht, pp. 68-69).

În altă ordine de idei, în gloriosul poem de final despre Lao Zi şi proclamarea şi promulgarea taoismului, înainte ca acesta să treacă graniţa în exil şi să fie în afara privirii fiinţelor umane, Dumnezeul răzbunător din poemul care deschide volumul este rectificat într-un mod crucial; apare aici ceva despre relaţia dintre revelaţie, poezie şi prietenie. Lecţia doctrinară nenaturală este trecută cu vederea, mai exact, cel slab îl va putea învinge pe cel puternic la fel ca apa care îşi sapă drumul în stâncă. Are loc aici nu doar inversarea acelei *scala naturae* a cărei prezenţă structurală este afirmată în cele trei momente constitutive ale acestei secţiuni specifice a constelaţiei; ci, mai mult, putem vedea că felul în care Benjamin interpretează relaţia dintre natură, fiinţă şi religie este tipică citadinului şi scepticului iluminist.

Prin urmare, putem vedea aici ceva foarte asemănător cu structura verticală a constelaţiei (opusă opoziţiilor orizontale sau sintactice),

care răspunde necesităţii de a avea un conţinut şi o întemeiere, precum şi o ideologie a naturalului, prin includerea şi transformarea acestei necesităţi – aducerea în prim-plan şi transformarea ei într-un mesaj despre sine. Mai trebuie amintit un singur exemplu, ceea ce astăzi ar putea fi descris ca relaţia lui Benjamin, cel influenţat de Proust, cu studiile culturale, relaţia celui influenţat de modernism, cu iluminismul, a celui influenţat de estetism, cu politicul. Astfel vom putea vedea că apropierea sistematică de către Benjamin a motivelor proustiene ca trezirea şi somnul, amintirea şi uitarea are loc în contextul proiectului iluminist de „trezire din secolul al nouăsprezecelea”[1], mai exact, de trezire din cultura burgheză însăşi, din suprastructura capitalismului. Este vorba de o trezire pe care Benjamin, la fel ca în relaţia lui cu miticul în general, vrea să o prezinte ca o completă reglare de conturi, ca o trecere completă dincolo, nu ca pe o formă de puritanism revoluţionar sau de iconoclasm în care moştenirea burgheză ar fi repudiată şi distrusă pur şi simplu. Această formă de trezire şi amintire, concepte pe care Benjamin le găseşte dezvoltate de Proust, constituie un fel de terapie colectivă, ca să nu spunem revoluţie culturală – o parcurgere sistematică şi o reexperimentare, chiar dacă pentru prima oară, care, ca la Freud, prin deplinătatea angajamentelor luate faţă de trecut, ne permite ca, până la urmă, să lăsăm trecutul în urmă şi să-l uităm complet (până la urmă, moartea îşi îngroapă moartea).

Chiar dacă nu avem timp să dezvoltăm aici particularităţile şi implicaţiile acestui proces, legat, de altfel, de Proust şi istoriografia culturală, îi putem totuşi descrie structura formală. Această structură este asemănătoare cu acea conjuncţie despre care vorbeam la început, adică schimbul ciudat de electroni între Kafka şi Brecht, felul în care conceptul brechtian *gestus* devine o categorie kafkiană a narativului. De data aceasta, o figură proustiană devine metodologie benjaminiană (sau cel puţin o metodologie specifică arheologiei secolului al XIX-lea). Dar acolo unde, în primul caz, era vorba despre un document estetic, unul vizibil în constelaţie, şi care, prin urmare, reuşea să se lege de un altul, aici întreaga practică metodologică intră în conjuncţie cu unul dintre componentele ei fundamentale. În acest mod de a fi în relaţie (pe care ar fi mai bine să-l numim

[1] Benjamin vorbeşte în aceşti termeni despre scopul Proiectului Arcade; vezi în special primele reflecţii din fila K (*Gesammelte Schriften*, vol. 5, 490 ff.).

autometodologic, nu autoreferenţial), o parte, în ciuda faptului că rămâne în locul ei ca parte, stabileşte programul totalităţii şi propune un manifest neaşteptat.

Putem acum să tragem o concluzie provizorie în legătură cu aceste figuri. Ele etalează urmele, imaginea remanentă şi filigranul fantomatic lăsate de forţele obiective ale vremii sau ale „situaţiei actuale". Nu ar trebui să subiectivizăm atât de repede lecturile lui Benjamin, considerându-le „gusturi" idiosincrasice ale unui interpret cititor profund idiosincrasic şi privat (idiosincrasiile lui Benjamin sunt privilegiate epistemologic tocmai datorită aversiunii lui faţă de personal şi subiectiv ca atare). De fapt, „gusturile", în special în perioada modernă, nu sunt altceva decât calea prin care epoca modernă, trecând prin medierea esteticului, apare imprimată pe senzorialul individual, ca pe ecranul unui contor Geiger sau ca într-o electrocardiogramă. Prin urmare, sentimentele mele viscerale profunde despre Le Corbusier pot fi înţelese în termenii unei întregi filosofii a istoriei şi a unei întregi atitudini politice cu privire la natura timpurilor moderne şi la modernizare – şi, la fel, pentru toţi ceilalţi pe care i-am numit în trecere. Iar dacă afirmăm că apariţia lui Kafka este un remarcabil accident istoric, sau dacă ne amuzăm imaginându-ne un corpus de scrieri moderniste de un el inimaginabil, specific, care nu au existat niciodată – prin urmare, incapabil să reprezinte anumite forţe puternice ale epocii, care, din exact acest motiv, au rămas nespuse şi nenumite – atunci şi asta constituie o parte din natura contextului nostru istoric, ale cărui contingenţe sunt cumva inevitabile, dacă privim astfel. Istoria noastră e definită de faptul că există un Kafka în ea, dar, în aceeaşi măsură, e definită de faptul că estetica modernistă imposibil de numit despre care vorbeam mai sus nu a reuşit să existe. Din cauza acestei conjuncturi contingente a contingenţelor, conştiinţa istorică a prezentului este o reacţie şi o pronunţare.

Vreau să închei cu o remarcă despre ceea ce eu am numit codurile şi arbitrarietatea lor istorică esenţială. Benjamin ne oferă exemplul sugestiv a cvadraturii cercului contradicţiilor între relativism şi naturalitatea absolută, un exemplu care constă în păstrarea încrederii într-un referent fără nume, căruia nu i se poate găsi niciodată o figurare adecvată, şi ale cărui reprezentări şi coduri care îl aproximează sunt onorate şi relativizate totodată. Benjamin a fost total non- sau antifilosofic şi, de aceea, presupun că această transcodare

constelativă [*constellative*] nu poate fi gândită în termeni hegelieni. Probabil că avem aici o abordare asemănătoare cu dialectica spaţială postmodernă pe care atât de mulţi autori (cel mai notabil este Henri Lefebvre) au plasat-o în opoziţie cu dialectica temporală hegeliană.

Dar asta ar însemna să-l transformăm pe Benjamin într-un ciocan util în lupta pentru prezentul şi viitorul nostru. Din aceste proceduri benjaminiene, dacă înlocuim „naraţiunea" cu „reprezentarea" în general, putem învăţa însă doar o primă lecţie, şi aceea provizorie. În orice caz, modul nostru dobândit de a recepta orice reprezentare pare cel puţin susceptibil de a se transforma în naraţiune, iar expresia, la rândul ei, într-o formă narativă. Însă tocmai naraţiunea e cea mai puţin potrivită, şi îşi arată vârsta în poveştile demodate şi total „la modă" – pur convenţionale – pe care vechile generaţii şi le spuneau unele altora (fără să realizeze, adeseori, că toate astea erau poveşti sau convenţii). Acesta este unul dintre elementele frapante ale reaproprierii trecutului: faptul că ceea ce separă utilul, relevantul sau actualul de rugina magazinelor de vechituri, de necanonizabil, este, de fapt, linia dintre non-narativ şi naraţiune. Este reconstruită o structură pe care o traducem în termeni contemporani, lăsând în urmă tot soiul de naraţiuni pe care nu le mai putem înghiţi şi pe care trebuie le reprimăm sau ignorăm, dacă vrem să revitalizăm textele vechi fără să ne simţim prea vinovaţi sau să ne incriminăm mintal. Prin urmare, partea construită a unui sonate de Beethoven este separată tacit de melodia siropoasă care vorbeşte despre frivolitatea iluminismului vienez, despre vina de clasă şi lux, despre indulgenţa de sine a culturii, în ce are ea mai gratuit şi intolerabil. Sau uitaţi-vă la filmul ambiţios al lui Edward Curtis despre coasta nord-vestică a Pacificului, în care ultimele vestigii ale celor mai uluitoare mituri şi ritualuri ale tribului Kwakiutl[1] sunt reorganizate în cea mai puţin credibilă „Indian love story", cu bandiţi care se comportă ca preoţii şi îndrăgostiţi loviţi de ghinion: ne grăbim să spargem această vitrină şi să inventăm o relaţie non-narativă cu Pasărea tunetului în canoe de luptă, dincolo de orice modă locală sau de sentimentalismul secolului al XIX-lea.

Toate momentele narative separate de felul acesta – sunt incluse aici şi aşa-numitele „mari naraţiuni" [*master narratives*] ale istoriei

[1] Denumirea dată de occidentali populaţiei Kwakwaka'wakw. De fapt, Kwakiutl este doar una dintre naţiunile Kwakwaka'wakw (n. t.).

care determină imaginarul colectiv – sunt, în virtutea acestei reificări şi separări, transformate implicit în imagini, adică în obiecte. Este bine-ştiut că imaginile se bucură de o alocare ideologică secundară, şi la un alt nivel decât fostul lor conţinut (spre exemplu, noţiunile de „expansiune" a unui imperiu sau sistem, căderea lui, sau „maturizarea" şi dezvoltarea lui). Această obiectificare loveşte deopotrivă kitsch-ul şi clasicul; de altfel, aceste fenomenele sociale sunt construite amândouă pe această bază: proiectarea reificată a unui anume tip de obiect cultural capabil să absoarbă conotaţie brută, indiferent că este vorba de cea a culturii oficiale şi a canonizării sau de mai ponositele decoraţiuni cu care sărăcia încearcă să se împodobească sau să se ascundă (cel mai adesea de ea însăşi). Oricum, sentimentul de vină al culturii este reconsfinţit de lipsa de conţinut a instituţiilor oficiale sau de eşecul jalnic al obiectelor de artă de a se transforma în real. (Fiindcă există şi un alt adevăr despre cultură pe care acest efect îl presupune şi care apare la orizont atunci când acest adevăr a fost spulberat sau naturalizat.) Prin urmare, e ca şi cum narativul – în sensul de modă vestimentară sau de convenţiile pe care le presupune spunerea unei povestiri, stilul pur al imaginarului social sau spiritul obiectiv al unei anumite perioade – ar inspira ceea ce Barthes ar numi o veritabilă greaţă de istorie, un dezgust visceral adânc faţă de tot ce este efemer din trecut. E uşor de observat diferenţa faţă de adevăratul coşmar al istoriei pe care îl întrezărim când observăm permanenţa eşecurilor ei şi iremediabilul lăsat de generaţi după generaţii de morţi (mai mare chiar decât cruzimea feroce de care dau dovadă fiinţele umane în relaţia dintre ele).

Trebuie să spunem acum că identitatea dintre aceste gunoaie narative – care *este* trecutul, în mod virtual în totalitatea lui – şi ideologia ca atare este întotdeauna susceptibilă de a avea o formă narativă. În acest punct putem să ne aventurăm în afirmaţia improbabilă ca această constelaţie a lui Benjamin are o asemănare de familie cu „cauzalitatea structurală" althusseriană", care încearcă şi ea să eludeze forma narativă şi să păstreze elementele de referenţialitate profundă. Distincţia althusseriană între ştiinţă şi ideologie este extrem de pertinentă aici, pentru că e greu de văzut cum acea „reprezentare a Relaţiei Imaginare a Indivizilor cu Condiţiile lor Reale de Existenţă" (p. 162), pe care noi o numim ideologie, poate fi altfel decât narativă. Această poziţie împiedică o cădere liberă în ficţiunea pură, din

moment ce elementele, componentele non-narative ale reprezentării, nu sunt tocmai opţionale şi marchează locul unui real non-narativ, o referenţialitate absentă.[1]

Ar putea fi încercată chiar recodarea tuturor acestor lucruri într-un fel de limbaj matematic. Este sigur că una dintre victimele greţii postmoderne contemporane faţă de naraţiunile şi reprezentările învechite este şi marxista „mare naraţiune" a istoriei, adică doctrina modurilor de producţie, pe care noi o transformăm în povestiri – de tipul astăzi complet demodat al „filosofiei istoriei" sau al „istoriei universale" – despre felul în care un anumit mod dă naştere altuia, despre cum decad „civilizaţiile", despre cum a avut loc declinul Romei, despre cum alte forme de organizare socială vor înlocui la un moment dat forma actuală şi aşa mai departe. Ca obiecte narative, aceste povestiri istorice, cu actorii şi personajele lor transindividuale, sunt mai apoi disponibile pentru tot felul de investiri libidinale private, ca atunci când indivizi deprimaţi îşi pierd vremea gândind lucruri imaginare despre entităţi nereale din punct de vedere existenţial. Diagnoza nietzscheană a istoriei şi a efectelor ei nesănătoase este cea mai vizibilă în acest moment. În acelaşi timp, pot fi observate şi schimbările periodice operate în „marile naraţiuni" marxiste, care nu sunt foarte diferite, la nivelul actualizării sau în modul în care sunt spuse, în niciun moment al generării lor specifice, de romanţiozitatea intolerabilă a lui Curtis. Dar doctrina modurilor de producţie nu este o naraţiune, ci o axiomă: ea poate fi folosită în circumstanţe specifice, moment în care trebuie narativizată şi reprezentată întotdeauna, sub formă de povestire care, abia apoi, înghite şi înregistrează toate gusturile şi modele trecătoare, convenţiile muritoare, ale perioadei. Elementele de bază a ceea ce este numit în mod eronat „naraţiunea modurilor de producţie"

[1] Într-o turnură mai generală de la cauzalitatea „liniară" (sau narativă), Adorno aduce puţină lumină: „Cauzalitatea s-a retras şi ea, în mod similar, în totalitate […]. Fiecare stare de fapt este conectată orizontal şi vertical la toate celelalte, le iluminează pe toate, la mel cum ea este iluminată de toate celelalte, în schimb." (*Dialectica negativă*, New York, Continuum, 1973, p. 267). Dacă această cauzalitate sincronică sau structurală este în mod fundamental rezistentă la narativizare rămâne de discutat. Este posibil ca, în anumite forme culturale sau narativizate, transformate în doxa, cauzalitatea sincronică sau constelată să pară într-o zi la fel de demodată, în sensul tare, de greţoasă, ca istoria universală hegeliană.

sunt, astfel, non-narative, chiar dacă ele pot ajunge în faţa noastră doar într-o formă narativă.

Acesta este avantajul pe care îl aduce astăzi profunda suspiciune formală a lui Benjamin în legătură cu naraţiunea ca atare (fie ea şi sub forma convenţională a eseului sau a istoriei literare). Corolarul – constelaţia ca atare – nu este o bombardare a istoriei şi a referenţialităţii, ci, mai degrabă, o modalitate de a susţine aceste valori împotriva reprezentărilor narative şi a ficţionalităţii lor pure. Paginile şi notele din *Arcade* conţin imperativul de a le narativiza, de a le reorganiza într-o reprezentare şi într-un fel de povestire, şi, în acelaşi timp, din tragice motive contingente, ele rezistă oricărei forme reprezentaţionale. Pe de altă parte, acelaşi lucru pe care îl face această imensă ruină, prin imobilitatea ei şi prin umplerea cadrului, a fost îndeplinit şi de eseurile programatice timpurii, care, prin impuls [*momentum*] pur şi simplu, prin mişcarea lor prea rapidă să poată fi cuprinsă de vreo reprezentare, transformă o operă de meditaţie într-o serie de tranziţii rapide care evită capacitatea minţii de a le opri şi de a le transforma înapoi în imagine. Niciuna dintre aceste soluţii nu funcţionează pentru noi: tematizate şi reificate, ele sunt astfel transformate într-un stil specific perioadei şi într-o modă istorică greţoasă. Dar problema formală cu care ele ne obligă să lucrăm – chiar şi dacă înlăturăm noţiunile specifice epocii, ca sincronia şi diacronia – este menită să ne ajute, în moduri noi şi imposibil de prevăzut.

## Bibliografie

Althusser, Louis, Lenin and Philosophy, New York,Verso, 1971.

Benjamin, Walter, *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, ed. Gary Smith, University of Chicago Press, 1989.

Benjamin, Walter, „Commentaries on Poems by Brecht", trans. Anna Bostock, în *Understanding Brecht*, New York, New Left Books, 1973.

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Ed. Rolf Tiedemannand Hermann Schweppenhiuser, 7 vol. până la data articolului, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972-1992.

Benjamin, Walter, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. by HarryZohn, New York, Schocken, 1969.

Benjamin, Walter, „N [Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress]", trans. by Leigh Hafrey & Richard Sieburth, în *Benjamin*, pp. 43-83.

Benjamin, Walter, *Reflections*, ed. Peter Demetz, trans. by Edmund Jephcott, New York, Schocken, 1986.

Levi-Strauss, Claude, „The Effectiveness of Symbols", în *Structural Anthropology*, vol. 1, New York, Harper, 1963.

Levi-Strauss, Claude, „The Sorcerer and His Magic", în *Structural Anthropology*, vol. 1, New York, Harper, 1963.

Terry Eagleton

# Subiectul Literaturii

Traducere de Vasile Mihalache

Probabil că e nevoie de câteva cuvinte pentru a le explica cititorilor americani (şi români – n. t.) în ce context a apărut acest eseu. Iniţial a fost o prelegere pe care am susţinut-o la conferinţa anuală a British National Association of (School) Teachers of English – „school" în sensul britanic de instituţie educativă pentru copii, şcoală. În ultimii ani, mai mulţi profesori tineri din şcolile multirasiale, destinate clasei muncitoare, din Marea Britanie au încercat să pună în practică la clasă viziunile contemporane din teoria culturală, ei fiind prima generaţie de absolvenţi influenţaţi considerabil de aceste idei cu care au intrat în contact în timpul educaţiei lor universitare sau politehnice. Am lucrat cu asemenea grupuri de profesori, atât direct, cât şi prin rolul de consilier teoretic pe care l-am avut în cadrul emisiunii *English* de la Thames Television, care se adresează, în special, elevilor între 11 şi 15 ani. Emisiunea încearcă să transpună ideile criticii moderne în termeni inteligibili pentru copii şi să le facă atractive pentru televiziune. Ceea ce, după cum vă puteţi imagina, nu e deloc uşor şi necesită o îmbinare atentă a competenţei în televiziune cu experienţa pedagogică şi *plumpes Denken*[1]. Pe de altă parte, ar trebui subliniat că publicul acestor emisiuni nu a încăput încă pe mâna ideologiei Literaturii şi, astfel, e mai probabil să accepte idei mai radicale despre interpretare decât elevii care termină al doilea ciclu liceal [*Sixth Form*] şi sunt deja formaţi de înţelepciunea criticii convenţionale.

Echipa de producţie a emisiunii *English* este alcătuită dintr-un producător, el însuşi fost profesor în învăţământul preuniversitar, doi specialişti în predarea limbii şi literaturii engleze în şcoală şi eu

[1] Concept al lui Bertolt Brecht care, literal, s-ar traduce cu „gândire neîndemânatică", dar şi „crudă" (n. t.).

> însumi. Episoadele, care sunt înregistrate de profesori şi folosite aşa cum cred ei de cuviinţă, sunt însoţite şi de un material scris. Culoarea politică a grupului l-a determinat pe un distins pedagog [*educationalist*, de fapt pedagog teoretician – n. t.] britanic să spună că „Emisiunea *English* este în mod cert în mâinile KGB-ului". Acelaşi pedagog remarca în legătură cu coperta ultimei noastre broşuri, care prezenta fotografii ale unor copii negri şi albi laolaltă, tinere punkiste etc., că: „se vede dintr-o privire la această copertă că emisiunea *English* nu este interesată de relaţiile umane."
>
> În acest climat ideologic, lupta pentru predarea limbii şi literaturii engleze după metode progresive politic este, în mod evident, vitală. The National Association of Teachers of English cuprinde mulţi tineri radicali, dar şi destui liberali umanişti de modă veche, care nu le împărtăşesc ţelurile. Scopul politic al acestui articol va fi, prin urmare, acela de a acorda sprijin polemic primei categorii în faţa celei de-a doua şi, prin aceasta, de a încuraja distincţiile deja existente în cadrul organizaţiei.

Dintre diferitele moduri de producţie existente în orice societate, producţia de subiecţi umani este una dintre cele mai importante. Ca orice alt mod de producţie, şi acesta are propriile practici, tehnici şi instituţii: familia, sexualitatea, biserica, media şi, bineînţeles, şcoala. Putem să spunem că rezultatul acestui mod de producţie este subiectul uman, aşa cum tocmai am făcut eu, dar putem la fel de bine să vedem, într-un mod mai abstract, că rezultatul este o anumită formă de subiectivitate considerată potrivită de societatea respectivă. În mod firesc, diferite societăţi umane vor avea nevoie de diferite forme de subiectivitate pentru a-şi atinge scopurile, iar, din acest punct de vedere, producţia subiecţilor/subiectivităţilor este la fel de datată istoric şi de schimbătoare ca producţia de bunuri economice. Există o istorie a tehnicilor de producere şi de reproducere a subiecţilor umani, la fel cum există o istorie a tehnicilor medicale sau arhitecturale. Subiecţii umani nu se produc singuri; după cum voi încerca să arăt puţin mai târziu, tipul de

subiectivitate propriu tipului nostru de societate este de natură să îi facă să creadă că așa stau lucrurile.

Dintre diferitele „tehnologii" care lucrează la alcătuirea [*make up*] oricărei societăți, una, în mod special, a fost mult ignorată, și anume aceea pe care o putem numi „tehnologia morală". O tehnologie morală constă într-un set de tehnici și practici folosite pentru insuflarea anumitor tipuri de valori, disciplină, comportament și reacție subiecților umani: iar una dintre cele mai importante tehnologii morale din zilele noastre este cunoscută sub numele de „Literatură". Există multe feluri de tehnologie în societățile moderne, al căror rol este de a cartografia, măsura și evalua subiecții umani ca, să zicem, ființe capabile să se reproducă sexual sau ființe distribuite demografic sau ca indivizi diferiți din punct de vedere rasial; dar funcția specifică unei tehnologii morale este aceea de a cartografia, măsura, evalua și atesta aspectele emoționale și experiențiale ale subiectivității, care, în tipul nostru de societate, poartă simplu numele „om". Tehnologiile morale, țin să subliniez, nu fac aceste cartografieri și nu operează toate aceste calcule complet dezinteresat; ele au scopuri precise care țin de controlul social. Dacă ne gândim la alte tipuri de tehnologie – să zicem, la cea demografică sau socio-biologică –, atunci devine evident că acea cunoaștere pe care o produc ele răspunde necesităților puterii. Este imperativ ca statele-națiune moderne să aibă o *cunoaștere* detaliată a propriilor subiecți, pentru că această cunoaștere este vitală pentru scopul ordinii sociale. Același lucru poate fi spus și despre diversele tehnologii morale, cea religioasă, educațională, literară etc. Aceste tehnologii cartografiază și produc, în același timp, în scopul cunoașterii și ordinii sociale, anumite feluri de valoare și reacție. Acordarea diplomei în Literatură engleză – adică oferirea, să zicem, a unei licențe – înseamnă a certifica, a trece în registrele statului, că respectiva persoană s-a dovedit competentă în folosirea anumitor tehnici specifice istoric ale sensibilității. Această diplomă este adăugată la tezaurul de cunoaștere înregistrată al statului, astfel încât acesta să poată include individul într-o categorie, să-l declare competent sau incompetent în direcțiile pe care le consideră adecvate.

Nu mă refer doar la faptul că un asemenea individ va fi recunoscut de stat ca fiind capabil, să zicem, de a preda literatura, chiar

dacă tehnologia funcţionează şi în felul acesta. Mă refer la ceva mai general şi mai profund, la faptul că cei care au fost confirmaţi ca posedând o anumită formă de sensibilitate morală – aceia care, pe scurt, au fost produşi ca subiecţi într-un anume fel – pot fi acum consideraţi, în anumite sensuri, creditabili din punctul de vedere al ordinii politice şi sociale (al menţinerii şi reproducerii sale). De ce trebuie să se întâmple asta? Pur şi simplu pentru că, după cum am spus, orice societate va produce acele feluri de subiectivitate pe care le consideră potrivite pentru atingerea propriilor scopuri. Nu ne învăţăm copiii să venereze spiritele apelor [*water-sprites*] sau să considere că autoritatea este rea, pentru că aceste reacţii ar putea distruge în mod natural ordinea socială proprie lumii noastre. Ar fi la fel de absurd să facem asta pe cât ar fi să-i învăţăm pe copii meşteşugurile medievale pentru a-i pregăti pentru societatea industrială. Modul de producţie a subiecţilor/subiectivităţilor este la fel de dependent de context, în general, ca modul de producţie economică.

Modurile în care operează tehnologia morală distinctă pe care o cunoaştem ca Literatură sunt, totuşi, mult mai subtile şi mai greu de identificat decât simpla comunicare a unui set de valori morale particulare, cum ar fi dacă autoritatea este bună sau rea. Dacă vom considera că tehnologia literară este orientată spre producerea unui set particular de valori definibile – cum ar fi, spre exemplu, evanghelismul secolului al XIX-lea –, nu vom înţelege prea bine forţa pe care o are. Trebuie spus, de altfel, că tehnologia morală nu ne învaţă pur şi simplu anumite valori morale (deşi bineînţeles că face şi asta): principalul ei scop este simplu, ca să zicem aşa, acela de a ne învăţa să fim *morali*. Dar cum poate fi învăţat cineva să fie moral fără să fie învăţat să fie moral într-un mod anume, definibil? Permiteţi-mi să fac o mică digresiune aici, cu riscul de a deveni plictisitor, şi să vorbesc despre filosofia lui Immanuel Kant. E bine cunoscut faptul că filosofia morală a lui Kant nu are, de fapt, un conţinut. Celebrul sistem kantian nu pune accentul pe un model de comportament istoric, databil, care ar putea avea sens în termenii necesităţilor şi ai structurilor de putere dintr-o anumită societate, ci, să spunem aşa, pe o atitudine formală – tratează-i pe ceilalţi ca scopuri, nu ca mijloace, universalizează-ţi acţiunile – căreia i se pot atribui numeroase conţinuturi istorice particulare. La

Kant, „morala" devine formală şi transcendentală; iar moştenitoarea istorică a acestei grandioase vacuităţi este Literatura. Literatura nu ne învaţă atât o anumită valoare morală sau o alta; de altfel, este perfect legitim ca un copil să-l admire pe Piggy[1], iar un altul să-l antipatizeze. Ea ne învaţă să fim – lăsaţi-mă să repet acei termeni atât de preţuiţi – sensibili, imaginativi, impresionabili, simpatetici, creativi, receptivi, reflexivi. Observaţi, vă rog, intranzitivitatea răsunătoare a tuturor acestor sloganuri atât de familiare. Scopul tehnologiei morale a Literaturii este să producă un fel de subiect uman istoric care să fie sensibil, receptiv, imaginativ şi aşa mai departe… *în legătură cu nimic în mod special*. Această idee ar fi fost de neînţeles pentru cineva ca Aristotel, Sfântul Pavel, Toma d'Aquino sau Samuel Johnson. „În legătură cu nimic în mod special" înseamnă, desigur, „la orice vrei tu să te referi". Literatura este acel proces în care calitatea răspunsului contează mai mult decât calitatea obiectului, iar acesta este, prin el însuşi, un semn al formalismului moral. Nu doar că există, după cum ştim, anumite tipuri de formalism literar; Literatura însăşi *este* un formalism. În cadrul acestei ideologii a Literaturii, nu obiectul care trebuie înţeles este important, acesta poate fi orice obiect îţi place, ci experienţa vie a înţelegerii lui, cea a individului. Contează doar producerea unui anumit fel de subiectivitate, despre care să putem spune, cu o intranzitivitate totală, că este sensibilă, creativă, imaginativă şi aşa mai departe.

Din acest punct de vedere, câştigurile politice pentru ordinea socială dată sunt considerabile. Asta din cauză că subiectivitatea este depolitizată radical, ceea ce este întotdeauna în avantajul ordinii care guvernează. În anumite societăţi – cum ar fi şi fazele anterioare ale societăţii noastre, spre exemplu – era în beneficiul ordinii dominante să producă forme de subiectivitate caracterizate de credinţa în anumite tipuri de valori riguroase. În Evul Mediu, spre exemplu, ar fi fost de neconceput să gândeşti subiectivitatea în afara acestor termeni bine definiţi. Dar într-o fază mai târzie a societăţii patriarhale şi de clasă, devine crucială o formă de subiectivitate care pare să fie un scop, o finalitate în sine, care funcţionează, aparent, complet de la sine, şi care îşi este sieşi propria justificare. La asta ne referim când spunem că suntem „liberi" în

[1] Personajul din *Împăratul muştelor* de William Golding (n. t.).

societatea capitalistă liberală – liberi de lanţurile oricărui set particular, ineluctabil de credinţe sociale care să ne formeze ca subiecţi. Prin urmare, subiectivitatea există prin ea însăşi şi pentru ea însăşi, ca valoare în sine, fără funcţii sau scopuri riguros definibile. Această formă de subiectivitate este spaţiul libertăţii şi al creativităţii noastre – cu alte cuvinte, ea este locul în care suntem cel mai strâns legaţi de ordinea socială capitalistă. Şi suntem atât de dependenţi tocmai din cauză că ni se pare că nu suntem deloc dependenţi. Spaţiul subiectivităţii noastre moderne este un lagăr de concentrare care se prezintă pe sine ca un orizont deschis şi fără sfârşit.

Acest lagăr de concentrare este păzit şi patrulat de umaniştii liberali care cred, în timp ce fac asta, că acest lagăr este una dintre – probabil singura – enclavele libertăţii. Din cauză că subiectivitatea a devenit o categorie pur formală, definită de orice altceva decât un set specific de credinţe, umanismul liberal se poate iluziona pe sine că aici, şi probabil că nicăieri în altă parte, sălăşluiesc cercetarea creativă, bogăţia reacţiei personale şi toate celelalte noţiuni ale jargonului binecunoscut. Ei nu observă că capitalismul are nevoie tocmai de această subiectivitate pur formală, la fel cum are nevoie de individualitatea burgheză pur formală, de individualitatea abstractă a economiei de piaţă şi de cea a democraţiei parlamentare. Subiectul formal al tehnologiei literare este doar o versiune a acestei ultime individualităţi burgheze, dar una îmbogăţită, sporită, intensificată şi care, astfel, îşi ascunde goliciunea de ea însăşi. Captivitatea indivizilor nu constă în determinările politice, ci în faptul că ei rămân orbi la aceste determinări, pe care le înţeleg ca fiind „libertatea" lor.

Permiteţi-mi să mă întorc la noţiunea de Literatură ca formalism moral, cu un exemplu literar concret. Umanismul liberal nu funcţionează atât de bine ca ideologie literară doar pentru simplu motiv că ar găsi propriile lui valori morale reflectate în textele pe care le citeşte şi le interpretează. Bineînţeles că nu: un astfel de umanism liberal ar fi o ţintă uşoară, un om de paie. Umanismul liberal este perfect capabil să identifice în literatură valori politice şi morale ale căror implicaţii sunt capabile să-i submineze ideologia. Aş putea spune, spre exemplu, că asta se întâmplă adeseori în cazul interpretărilor *Regelui Lear*, un text care, printre altele,

îndeamnă la solidaritatea cu oprimaţii şi exploataţii, ceea ce, gândit în termeni politici contemporani, are capacitatea de a perturba individualismul miop al ideologiei umaniste liberale. Dar nu aici vreau să ajung. Ideea este că a spune deschis că „*Regele Lear* îndeamnă la solidaritatea cu oprimaţii" nu contează, nu are relevanţă pentru felul de a înţelege al criticii literare. Ceea ce are relevanţă ca reacţie critică la text este îmbrăţişarea acestei noţiuni, în mod personal şi ca experienţă, absorbirea ei în bogata interioritate subiectivă, adâncirea şi îmbogăţirea acestei naturi interioare şi, astfel, în mod natural, imposibilitatea de a ajunge la solidaritatea cu oprimaţii. Pentru că suntem învăţaţi, în exact acest proces al aproprierii interioare, să lărgim, să susţinem şi să reproducem o formă de subiectivitate istorică proprie unei ordini sociale ostile oricărei astfel de solidarităţi cu cei oprimaţi. Putem spune că *forma* a ceea ce este relevant ca reacţie „literară" se află în contradicţie cu conţinutul moral şi politic despre care vorbeam. Să punem problema altfel: pentru ca o astfel de solidaritate să fie obţinută, ar fi nevoie de o formă de subiectivitate radical diferită. Dar umanismul liberal şi tehnologia Literaturii sunt aici, printre altele, pentru a anticipa şi a zădărnici astfel de lucruri.

Umanismul liberal este falimentar din punct de vedere ideologic – chiar dacă extrem de puternic încă la nivel instituţional, în şcoli şi în alte locuri – pentru că pur şi simplu nu poate supravieţui în mod real scandaloasei descoperiri moderne – comune lui Marx, Nietzsche şi Freud – că subiectivitatea nu este doar locul creativităţii şi al eliberării, ci şi al subjugării şi al încarcerării. Bineînţeles că umanismul liberal este perfect obişnuit să-şi imagineze un subiect liber sau potenţial liber a cărui experienţă creativă este abia apoi sugrumată şi încătuşată de puteri *exterioare*. Dar el nu este capabil să se confrunte cu scandalul că încătuşarea subiectului îşi are originea înăuntru – şi că această încătuşare nu este, în sine, nimic altceva decât însăşi forma noastră de subiectivitate. El nu reuşeşte să vadă că „natura interioară creativă" este parte din problemă, nu parte din soluţie. El apără şi păstrează cu mare grijă această enclavă interioară ca şi cum ar apăra-o de forţele externe deformante; nu poate accepta să recunoască faptul că inamicul este dintotdeauna înăuntru. Nu mă refer aici la banalitatea că există anumite forţe distructive care lucrează în toţi indivizii, umanismul liberal este şi

el capabil s-o recunoască. Într-un mod mai categoric, mă refer la faptul că *a fi subiect*, în tipul nostru de societate, înseamnă a fi de partea anumitor forme de opresiune, chiar dacă subiectul este, de asemenea, singura sursă posibilă de emancipare. După cum spuneam, a fi subiect înseamnă a fi construit ca o sensibilitate liberă, autonomă, universală, indiferentă la orice conţinuturi morale sau politice. Forma însăşi a subiectivării [*subjection*] constă în încrederea pe care o avem într-o subiectivitate care transcende orice determinări. Prin urmare, nu e vorba că ar exista un spaţiu prestabilit al unei subiectivităţi interioare care apoi, într-o mişcare secundară, este colonizat, desfigurat, manipulat, spălat pe creier de anumite puteri externe sinistre. Mai degrabă, această subiectivitate interioară este *produsă* de aceste puteri, într-un mod care le ajută să-şi atingă scopurile. Dar nu produsă, după cum spuneam, în termenii unui set riguros de valori care să prescrie în mod direct scopurile societăţii, ci produsă tocmai ca „liberă", liberă de orice finalităţi anume, adică depolitizată drastic şi, prin urmare, în slujba [*in thrall*] ordinii sociale dominante.

Umanismul liberal este incapabil să se confrunte cu acest sumbru adevăr pentru că, dacă ar face-o, nu ar mai avea încotro să se îndrepte. Fiindcă unde altundeva în societatea modernă poţi găsi libertatea, creativitatea şi individualitatea fecundă dacă nu în acest cerc fermecat. Majoritatea societăţilor, poate că toate, împărtăşesc nevoia de a construi pentru ele însele un spaţiu discursiv anume care va fi, să spunem aşa, discursul umanului celui mai pur. Alte forme de discurs vor avea o anumită sarcină funcţională, dar aici, în cel mai sacru dintre spaţii, se poate reflecta la înţelesul vieţii, se poate medita la bogata viaţă spirituală a fiinţei sau la ceea ce trece dincolo de orice scop practic. Acesta, pe scurt, este spaţiul transcendental; societăţi diferite îi dau nume diferite. Poţi să-i spui mit, religie, filosofie de un anume fel sau – în spaţiul şi în timpul nostru – Literatură. Nu e de mirare, atunci, că încercările de a submina sau de a deconstrui acest spaţiu provoacă o ofensivă atât de virulentă – o ofensivă care va caricaturiza şi va pune beţe în roate oricărei dezbateri academice despre metode, teorii, programe şcolare şi tehnici de predare. Nu putem înţelege care este stadiul actual ar disputelor cu privire la Literatură dacă le privim în felul acesta. Ar fi ca şi cum ne-am gândi la panica, anxietatea şi insecuritatea

generate de, să spunem, ateismul Epocii victoriene. Fiindcă, dacă *nici măcar acest* loc sacru nu este la fel de sfânt pe cât pare, atunci ce ne mai rămâne de fapt? Sigur nu ceva legat de societatea politică, în care, ştim prea bine, nu există nicio posibilitate de creativitate sau de autenticitate. Pentru că, să nu uităm, tehnologia Literaturii a definit deja aceste lucruri ca pur *contemplative*. Forma subiectivităţii autentice, creative despre care vorbim are ca efect acel subiect-interpret solitar aflat într-o întâlnire existenţială cu un text izolat. Această întâlnire poate fi descrisă ca un fel de *fineţe*: o sensibilitate la nuanţă şi ambiguitate, un discernământ echilibrat, o capacitate de a păstra simultan – la nivelul imaginaţiei – o multitudine de puncte de vedere. Sunt active şi alte tehnici ale sensibilităţii: „identificarea simpatetică", un sens al ordinii şi al modelului, un anumit scepticism legat de ceea ce este unilateral.

Se poate vedea fără dificultate cât de părtinitoare politic este această formă specifică de sensibilitate – cea prezentată de umanismul liberal ca fiind nimic altceva decât, bineînţeles, „sensibilitate", „experienţă" şi „subiectivitate" ca atare. Foarte recent, în Marea Britanie am fost martorii unei forme de creativitate bogate în experienţă concretă, plină de fineţe, cu o sensibilitate a nuanţelor şi a particularului. Mă refer, bineînţeles, la încercarea Uniunii Naţionale a Minerilor de a demite guvernul Thatcher. În multe sensuri, această încercare este absolut exemplară cu privire la tot ceea ce afirmă umanismul liberal. De altfel, unde poţi găsi un tip de experienţă mai creativ şi mai autentic, o mai mare corectitudine spontană a reacţiei (după cum a spus chiar şi Leavis însuşi), un sens mai bogat al valorii şi al semnificaţiei decât în luptele dure dintre grevişti şi poliţie de la intrările în mină, sau în munca grupurilor de sprijin al femeilor? Şi, totuşi, umaniştii liberali nu par să se refere deloc la asta. Am citit foarte puţine analize apreciative la adresa acestui tip special de text din partea celor care formează cercul umaniştilor liberali. Oare de ce? La urma urmei, el a fost mult mai bogat în experienţă creativă şi mult mai marcat de analizarea liberă a vieţii decât, să zicem, *Şarpele cu pene* de D. H. Lawrence. Poate fi cumva din cauză că definiţia sensibilităţii dată de umaniştii liberali nu este atât de universală şi de atotcuprinzătoare cum suntem făcuţi să credem? Poate fi vorba, spre exemplu, de faptul că acel discernământ subtil e una, iar acţiunea politică e

altceva? Iar dacă e aşa, din ce tip de dezinteres liberal apare această prejudecată oarbă?

Permiteţi-mi să mă opresc puţin la ideea acţiunii politice creative. Înţeleg că toţi umaniştii liberali buni îşi doresc o societate schimbată, una marcată de pace, justiţie şi bună-voinţă. Dar apoi observ problemele implicate în atingerea acestui ţel. Pe de o parte, lupta necesară pentru apariţia acestei societăţi poate aduce conflict, ruptură, contradicţie; dar umanismul liberal vorbeşte doar despre creştere, gradualism, continuitate evolutivă. Ţelul acesta poate implica o anumită lipsă de sensibilitate: acea lipsă de sensibilitate pe care feminismul, spre exemplu, trebuie să o arate faţă de acel bărbat care încearcă să-l păcălească să rămână pasiv, folosindu-se de sensibilitatea lui rănită. Dar umanismul liberal vorbeşte doar despre simpatie şi sensibilitate în sensul lor dogmatic, univoc. Atingerea scopului ar implica o aşa-numită dez-identificare: trebuie să înveţi să refuzi momeala de a te identifica imaginar cu opresorii. Dar unde poate fi găsit un astfel de termen în vocabularul umanismului liberal? Cu alte cuvinte, vreau să arăt că orice umanist liberal care doreşte pace, justiţie şi dragoste se găseşte într-o autocontradicţie totală. Fie nu îşi doreşte cu adevărat aceste virtuţi, fie nu s-a gândit suficient la urmările lor.

Umanismul liberal, după cum ştim, pune un mare preţ pe imediateţe, concreteţe, unicitate şi particularitate. Acestea sunt calităţile pe care le descoperă el în literatură; de altfel, această aserţiune este o tautologie, pentru că o scriere care nu arată astfel de calităţi este, prin definiţie, neliterară. Dar dacă aşa stau lucrurile, e dificil de înţeles de ce umanismul liberal este, de fapt, atât de abstract. De ce insistă într-un mod atât de dogmatic asupra abstractizării unor valori şi calităţi personale cum sunt cele regăsibile în contextul finalmente concret – societatea politică – în care sunt încorporate? De ce continuă să ne ofere o abstractizare cerebrală a ceva numit „relaţii interpersonale" sau „dezvoltare personală" sau „experienţă imediată", când gândirea momentului este suficientă pentru a arăta că asemenea noţiuni obţin un înţeles complet doar în cadrul contextului istoric, politic care le modelează? Ce poate fi mai ridicol abstractizat decât noţiunea de „experienţă imediată"? Orice experienţă este atât de concretă cât este doar din cauză că este produsul unor multe medieri. Abstractul, după cum zicea Marx

odată, este simplu şi imediat; concretul este cel bogat în determinări istorice. Şi totuşi umanismul liberat continuă să vorbească despre o atenţie rafinată îndreptată asupra cuvintelor de pe pagină; dar nici măcar nu am fi în stare să recunoaştem că urmele negre de pe foaie sunt cuvinte dacă nu am fi acele fiinţe condiţionate istoric şi social care suntem. Haideţi să renunţăm la ambiguităţi. „Dezvoltare" sau „creştere" în sine nu înseamnă nimic; „experienţă" în sine nu înseamnă nimic; „simpatie imaginativă" în sine nu înseamnă nimic. Toate acestea sunt expresii formale, goale, de tipul moralităţii kantiene. Doar atunci când sunt încărcate de un conţinut social şi istoric specific putem şti despre ce vorbim. Într-un lagăr poate exista o ditamai creşterea, iar florile de primăvară se pot ridica până la nivelul sârmei ghimpate. În lagăr, sensibilitatea nuanţată, rafinată se află în plin avânt. Dar „creşterea" nu va tăia sârma aceea, doar acţiunea şi conflictul o vor putea face. Fără îndoială că acţiunea şi conflictul necesită o creştere preliminară, chiar şi o dezvoltare evolutivă; dar atunci când apar, el formează o breşă şi o ruptură pe care conceptul liberal de creştere, direct vorbind, nu le poate cuprinde. Există un mod prin care – şi o spun cu toată seriozitatea – bărbaţii şi femeile din societatea noastră au suferit transformări creative: modul care se găseşte la capătul bastonului poliţienesc. „Experienţa" în sine este oarbă şi nu te va învăţa nimic; existenţa capătă sens doar prin *interpretarea* politică a experienţei. „Simpatie imaginativă" pentru ce sau cu cine anume? Pentru cei care au ajuns la putere, de-a lungul secolelor, pe spatele celor deposedaţi, şi care încă îi călăresc fără milă? Fineţe a discernământului cu toate mijloacele: dar să fii conştient că prin discernerea modului tău de a acţiona nu ieşi din existenţă. Judecată echilibrată, desigur: dar aminteşte-ţi că adevărul nu se află întotdeauna la mijloc. „Să-i facem pe copii noştri să se înţeleagă – lumea complet şi profund – ca fiinţe individuale şi morale": probabil că în felul acesta vede umanismul liberal finalitatea actului de predare a Englezei. Dar, după cum ne aminteşte George Eliot, nu există viaţă personală care să nu fie determinată de o viaţă publică, iar felul în care ne comportăm unii cu alţii în micile noastre întâlniri interpersonale nu poate fi separat în mod definitiv de destinul naţiunilor. „Să ne încurajăm copiii să exploreze bogăţia creativă a limbajului": aici, presupun, avem o altă formulare umanistă

liberală. Dar aminteşte-ţi că limbajul este putere, conflict şi luptă – armă la fel de mult ca mediu, otravă la fel de mult ca leac, gratiile închisorii la fel de mult ca o posibilă cale de scăpare.

Ar trebui să ne amintim că, probabil, limbajul care ne va elibera cu adevărat nu este cel pe care îl avem acum, la fel cum astăzi nu putem face mai mult decât să intuim formele de subiectivitate care ne-ar putea folosi într-o zi la formarea unei societăţi diferite şi mai bune. Vorbeşte şi caută cu toate mijloacele; dar, după cum ştia şi Cordelia, există şi un timp al tăcerii, unul în care sunt pe cale să cad şi eu, unul în ale cărui adâncimi putem începe să auzim murmurul unui nou discurs care prinde formă.

Judith Butler

# „Conştiinţa ne face pe toţi subiecţi”[1]. Subiectivarea la Althusser

Traducere de Sînziana Cotoară

Doctrina interpelării formulată de Althusser continuă să structureze dezbaterea contemporană pe tema formării subiectului, oferind o modalitate de reprezentare a subiectului care apare ca o consecinţă a limbajului, dar întotdeauna în termenii acestuia. Teoria interpelării pare a regiza o scenă socială în care subiectul este strigat şi se întoarce, acceptând astfel condiţiile în care a fost strigat. Aceasta este, fără îndoială, o scenă deopotrivă represivă şi simplificată, pentru că cel care strigă este un reprezentant al „Legii”, un poliţist, iar acest poliţist apare ca singular şi vorbitor. Fără îndoială că putem obiecta că „strigarea” are loc diferit după caz şi în moduri implicite şi nerostite, că scena nu este niciodată atât de diadică cum susţine Althusser, însă aceste obiecţii au fost repetate în numeroase rânduri, iar „interpelarea” ca doctrină a supravieţuit criticilor care i s-au adus. Dacă admitem că scena este exemplară şi alegorică, nu e nevoie ca ea să aibă loc pentru a-i accepta validitatea. Într-adevăr, în cazul în care este alegorică în sensul lui Benjamin, atunci procesul pe care alegoria îl literalizează este tocmai ceea ce rezistă naraţiunii, ceea ce scapă narabilităţii [*narrativizability*] evenimentelor.[2] Văzută astfel, interpelarea nu este un eveniment, ci o anumită modalitate de *a regiza strigarea*, în vreme ce strigarea, aşa cum este ea regizată, se deliteralizează în cursul expunerii sau *darstellung*-ului său. Strigarea însăşi este, totodată, reprezentată ca un ordin de a trece de partea legii, ca o întoarcere (pentru a privi în faţă legea, pentru a găsi o faţă a legii?) şi o pătrundere în limbajul autodenunţării – „Iată-mă” – prin asumarea vinei. De ce formarea subiectului pare să aibă loc numai după

[1] Trimitere la William Shakespeare, *Hamlet*, actul III, scena 1: „Thus conscience does make cowards of us all”.

[2] Vezi Walter Benjamin, *On the Origins of German Tragic Drama* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1928], trad. de Peter Osborne, Cambridge, MIT Press, 1987.

acceptarea vinei, astfel încât nu există un „eu" care să-şi poată asigura un loc al său, care să poată fi semnalat în vorbire, fără o asumare preliminară vinei, adică înaintea supunerii faţă de lege şi acceptarea pretenţiei acesteia de a i te conforma? Cel care se întoarce ca reacţie la strigare nu răspunde la ordinul de a se întoarce. Întoarcerea este un act, să spunem, condiţionat atât de „vocea" legii, cât şi de capacitatea de a răspunde a celui pe care legea îl strigă. „Întoarcerea" este un fel bizar de compromis, de întâlnire la mijlocul terenului (care are loc, poate, în cadrul unui tip bizar de întâlnire la „mijlocul vocilor"?)[1], care este determinată atât de lege, cât şi de cel căruia i se adresează ea, însă de niciunul unilateral sau exhaustiv. Deşi nu ar fi posibilă înaintea strigării, întoarcerea nu ar fi posibilă nici în absenţa disponibilităţii subiectului de a se întoarce. Dar unde şi când anume impune strigarea numelui întoarcerea subiectului, acea mişcare care anticipează identitatea? Cum anume şi de ce se întoarce subiectul, anticipând atribuirea identităţii prin faptul că îşi asumă vina? Ce tip de relaţie se află între acestea, dacă subiectul ştie să se întoarcă, ştie că are ceva de câştigat dacă o face? Cum am putea concepe această „întoarcere" ca anterioară formării subiectului, ca o complicitate anterioară cu legea fără de care subiectul nu poate apărea? Întoarcerea către lege este, astfel, o întoarcere împotriva sinelui, o întoarcere de la sine care constituie activitatea conştiinţei. Dar cum anume paralizează reflexul conştiinţei interogarea critică a legii, reprezentând, în acelaşi timp, relaţia lipsită de orice spirit critic a subiectului cu legea ca o condiţie a subiectivării? Cel strigat este obligat să se întoarcă către lege înainte să aibă posibilitatea de a pune o serie de întrebări critice: Cine vorbeşte? De ce ar trebui să mă întorc? De ce ar trebui să accept condiţiile în care sunt strigat?

Asta înseamnă că, înaintea oricărei posibilităţi de a înţelege critic legea, există o deschidere către sau o vulnerabilitate faţă de lege, exemplificată prin întoarcerea către lege, în aşteptarea alegerii unei identităţi prin identificarea cu cel care a încălcat legea. Într-adevăr, legea a fost încălcată înaintea oricărei posibilităţi de a avea acces la lege şi, astfel, „vina" este anterioară cunoaşterii legii şi, în sensul acesta, este mereu ciudat de inocentă. Posibilitatea de a judeca critic legea este, aşadar, limitată de ceea ce am putea înţelege ca o aspiraţie anterioară către lege, o complicitate pasională cu legea, fără de care

[1] Îi mulţumesc lui Hayden White pentru această idee.

niciun subiect nu poate exista. Pentru a da curs propriei critici, „eul" trebuie să înţeleagă, mai întâi, că el însuşi depinde de propria aspiraţie complice către lege pentru a-şi face posibilă existenţa. O evaluare critică a legii nu va distruge, prin urmare, forţa conştiinţei decât dacă cel/cea care face acea critică este dispus, să spunem, să fie distrus/ă el/ea însuşi/însăşi de critica pe care o face.

Este important de reţinut că întoarcerea către lege nu este reclamată de strigare; ea este irezistibilă, într-un mod prea puţin logic, pentru că promite identitatea. Dacă legea vorbeşte în numele unui subiect identic cu sine (Althusser citează declaraţia Dumnezeului iudaic: „Eu sunt cel ce sunt"), cum ar putea furniza sau restitui conştiinţa o individualitate a unităţii sale cu sine, pentru a postula o identitate de sine care devine precondiţia întăririi lingvistice „Iată-mă"?

Şi, cu toate astea, cum am putea identifica vulnerabilitatea subiectivării tocmai în acea întoarcere (către lege, împotriva sinelui), care precede şi anticipează acceptarea vinei, întoarcere care eludează subiectivarea, chiar dacă o condiţionează? Cum anume indică această „întoarcere" o conştiinţă care ar putea fi reprezentată ca mai puţin conştientă decât ar reprezenta-o Althusser? Şi cum anume face sanctificarea althusseriană a scenei interpelării ca posibilitatea de a deveni un subiect „rău" să devină mai îndepărtată şi mai puţin provocatoare decât ar putea ea să fie oricum?

Doctrina interpelării pare a presupune o doctrină anterioară şi simplistă a conştiinţei, o întoarcere împotriva sinelui în sensul descris de Nietzsche în *Genealogia moralei*.[1] Această disponibilitate de a lăsa vina să dobândească influenţă asupra identităţii este legată de un scenariu foarte religios al unei strigări pe nume care vine de

[1] În *Genealogia moralei*, Nietzsche face distincţia între conştiinţă şi conştiinţă încărcată, legând-o pe prima de capacitatea de a promite, iar pe a doua de problema internalizării şi a datoriei. Distincţia pare a nu se susţine, dovedindu-se că fiinţa care promite nu-şi poate asigura un viitor decât conformându-se mai întâi, adică internalizând legea sau, mai precis, „transformând-o în voinţă". Internalizarea, introdusă în a doua disertaţie, secţiunea 16, presupune întoarcerea voinţei (sau a instinctelor) împotriva sinelui. În secţiunea 15, Nietzsche consideră că libertatea este ceea ce se întoarce împotriva sinelui în cadrul formării conştiinţei încărcate: „Acest instinct al libertăţii făcut să devină latent în mod forţat […] acest instinct al libertăţii împiedicat şi reprimat, încătuşat în interior şi capabil, în cele din urmă, să se elibereze şi să se reverse numai asupra sa: asta, şi numai asta este conştiinţa încărcată la început" (Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* [*Zur Genealogie der Moral*, 1887], trad. de Walter Kaufmann şi R. J. Hollingdale, New York, Random House, 1967, p. 87).

la Dumnezeu şi care creează subiectul făcând apel la nevoia de a avea o lege, la o vină originară pe care legea promite să o absolve prin atribuirea identităţii. Cum înăbuşă, de la bun început, această reprezentare religioasă a interpelării orice posibilitate de intervenţie critică în mecanismele legii, orice anulare a subiectului fără de care legea nu poate funcţiona?

Faptul că Althusser se referă la conştiinţă în „Idéologie et appareils idéologiques d'État"[1] s-a bucurat de puţină atenţie critică, chiar dacă termenul, asociat cu exemplul autorităţii religioase pentru a ilustra forţa ideologiei, sugerează că teoria ideologiei este susţinută de o serie complexă de metafore teologice. Deşi Althusser introduce explicit „Biserica" doar ca *exemplu* de interpelare ideologică, este limpede că ideologia, în termenii săi, nu poate fi concepută decât prin metafora autorităţii religioase. Ultima secţiune din „Idéologie…" se intitulează „Un exemple: l'idéologie religieuse chrétienne" [„Un exemplu: ideologia religioasă creştină"] şi arată explicit locul exemplar pe care l-au ocupat instituţiile religioase în partea anterioară a eseului. Printre aceste exemple se numără: presupusa „veşnicie" a ideologiei; analogia explicită între „evidenţa ideologiei" şi concepţia despre „Logos" a Sfântului Pavel întru care se spune că „trăim şi ne mişcăm şi suntem"[2]; rugăciunea lui Pascal ca exemplu de ritual prin care alegerea de a sta în genunchi dă naştere, în timp, credinţei; credinţa însăşi ca o condiţie reprodusă instituţional a ideologiei; scrierea cu majuscule care deifică conceptele de „Familie", „Biserică", „Şcoală" şi „Stat".

Deşi ultima secţiune a eseului încearcă să explice şi să demaşte exemplul autorităţii religioase, acestei demascări îi lipseşte puterea de a dezamorsa forţa ideologiei. Chiar propria scriitură, conchide Althusser, instituie invariabil ceea ce problematizează[3] şi, astfel, nu

[1] Louis Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. de Ben Brewster, New York, Monthly Review Press, 1971, pp. 127-88; „Idéologie et appareils idéologiques d'État", *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, pp. 67-126.

[2] *Faptele Sfinţilor Apostoli*, 17:28 (n. t.).

[3] Althusser îşi integrează propria scriitură în versiunea interpelării ideologice pe care o explică: „este esenţial să ne dăm seama că şi cel care scrie aceste rânduri, şi cititorul care le parcurge sunt ei înşişi subiecţi şi, prin urmare, subiecţi ideologici (o propoziţie tautologică, adică şi autorul, şi cititorul acestor rânduri îşi duc existenţa «spontan» sau «natural» întru ideologie" (*ibid.*, p. 171; p. 110). Cu această observaţie, Althusser

poate promite nicio ieşire iluminată din ideologie prin scrierea lui. Pentru a ilustra puterea ideologiei de a crea subiecţi, Althusser recurge la exemplul vocii divine care numeşte şi care, numind, face ca subiecţii să fie. Susţinând că ideologia socială funcţionează similar, Althusser pune hazardat semnul egalităţii între interpelarea socială şi performativul divin. Exemplul ideologiei îşi asumă, astfel, statutul de paradigmă deoarece concepe ideologia ca atare, în vreme ce structurile inevitabile ale ideologiei sunt atestate textual prin metafora religioasă: autoritatea „vocii" ideologiei, „vocea" interpelării, este concepută ca o voce aproape imposibil de ignorat. La Althusser, forţa interpelării este derivată din exemplele prin care este doar aparent este ilustrată, cu precădere vocea lui Dumnezeu numindu-l pe Petru (şi pe Moise) şi secularizarea acesteia în vocea postulată a reprezentantului autorităţii statului: vocea poliţistului care strigă la trecătorul neobedient „Hei, tu!".

Cu alte cuvinte, puterea divină a numirii structurează teoria interpelării care stă la baza constituirii ideologice a subiectului. Botezul exemplifică mijloacele lingvistice prin care subiectul este constrâns să devină o fiinţă socială. Dumnezeu îl numeşte pe „Petru", iar această adresare îl instituie pe Dumnezeu ca origine a lui Petru[1]; numele rămâne lipit de Petru permanent datorită prezenţei implicite şi continue în numele său a celui care îl numeşte. Cu toate astea, în termenii exemplelor lui Althusser, această numire nu poate fi realizată fără o anume disponibilitate sau dorinţă anterioară din partea celui căruia i se adresează. În măsura în care numirea este o adresare, există un adresant anterior adresării; însă, având în vedere că adresarea este un nume care creează ceea ce numeşte, pare că în absenţa numelui „Petru" nu există niciun Petru.

Într-adevăr, „Petru" nu există în absenţa numelui care oferă garanţia lingvistică a existenţei. În acest sens, ca o condiţie anterioară şi esenţială a formării subiectului, există o anume disponibilitate de a fi constrâns de interpelarea autorităţii, o disponibilitate care sugerează că avem, să zicem, o relaţie anterioară cu vocea respectivă, încă înainte de a-i răspunde, că suntem deja implicaţi în termenii

---

porneşte de la premisa capacităţilor autoritare ale vocii şi subliniază că scriitura sa, în măsura în care este ideologică, se adresează ca o voce cititorului ei.

[1] *Ibid.*, p. 177.

falsei recunoaşteri [*misrecognition*[1]] care ne impulsionează, ai falsei recunoaşteri de către o autoritate căreia îi cedăm în cele din urmă. Sau poate că i-am cedat deja înainte să ne întoarcem, iar această întoarcere este pur şi simplu un semn al supunerii inevitabile prin care suntem instituiţi ca subiecţi poziţionaţi în limbaj ca posibili adresanţi. În acest sens, scena cu poliţia este o scenă tardivă şi amplificată, o scenă care face explicită o supunere fondatoare pentru care nicio astfel de scenă nu s-ar dovedi adecvată. Dacă acea supunere face subiectul să fie, atunci naraţiunea care încearcă să spună povestea acelei supuneri nu se poate desfăşura decât exploatând gramatica pentru efectele sale ficţionale. Naraţiunea care încearcă să justifice modul în care ia naştere subiectul presupune că „subiectul" gramatical este anterior acestei justificări a propriei geneze. Şi totuşi, această supunere fondatoare care nu s-a transformat încă în subiect ar fi tocmai preistoria non-narabilă a subiectului, un paradox care pune la îndoială tocmai naraţiunea formării subiectului. Dacă subiectul nu există decât ca o consecinţă a acestei subiectivări, naraţiunea care să poată explica acest lucru ar necesita ca temporalitatea să nu fie adevărată, căci gramatica acelei naraţiuni presupune că nu există subiectivare în absenţa unui subiect asupra căruia să se producă.

Este oare această supunere fondatoare un fel de cedare anterioară oricărei chestiuni de motivaţie psihologică? Cum să înţelegem dispoziţia psihică a trecătorului în momentul în care acesta răspunde legii? Ce anume condiţionează şi influenţează acest răspuns? De ce ar răspunde persoana de pe stradă la „Hei, tu!" întorcându-se? Care este semnificaţia de a te întoarce pentru a da ochii cu legea care te strigă din urmă? Această întoarcere către vocea legii este semnul unei anumite dorinţe de a fi privit şi poate şi de a privi chipul autorităţii, o reprezentare vizuală a unei scene auditive – un stadiu al oglinzii sau, mai bine poate, al unei „oglinzi acustice"[2] – care permite falsa

[1] Fr. *méconnaissance* – la Althusser, procesul prin care individul interpelat se recunoaşte pe sine ca subiect al interpelării şi răspunde. Althusser consideră că această recunoaştere este o „falsă recunoaştere" deoarece ea are loc, întotdeauna, retroactiv, individul fiind un subiect ideologic înaintea interpelării, înainte chiar de a se naşte (n. t.).

[2] Vezi Kaja Silverman, *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1988. Silverman observă dimensiunea „teologică" a „vocii de fundal" din filme, al cărei posesor scapă întotdeauna privirii spectatorului (p. 49). Silverman explică, totodată, că vocea pe care o recunoaştem în prezentarea cinematografică a vocii nu este numai vocea maternă, ci şi o dimensiune repudiată

recunoaştere fără de care socialitatea subiectului nu poate fi atinsă. Această subiectivare este, după Althusser, o falsă recunoaştere, o totalizare falsă şi temporară; ce anume provoacă această aspiraţie către lege, această tentaţie a falsei recunoaşteri oferite prin acea mustrare care stabileşte că subordonarea vine cu preţul subiectivării? Această descriere pare a spune că existenţa socială, existenţa ca subiect, poate fi obţinută numai printr-o îmbrăţişare vinovată a legii, în timp ce vina garantează intervenţia legii şi, prin urmare, continuarea existenţei subiectului. Dacă subiectul nu îşi poate asigura existenţa decât în termenii legii, iar legea necesită supunerea [*subjection*] la subiectivare [*subjectivation*], atunci trebuie să cedăm (mereu dinainte), în mod pervers, în faţa legii pentru a continua să ne asigurăm existenţa. Cedarea în faţa legii ar putea fi, astfel, interpretată ca o consecinţă forţată a devotamentului narcisist faţă de continuarea propriei existenţe.

Althusser se referă la vină explicit în relatarea, de altfel creditabilă, a uciderii soţiei sale, Hélène, unde povesteşte, printr-o răsturnare elocventă a scenei cu poliţia din „Idéologie…", cum a ieşit repede în stradă să cheme poliţia pentru a se preda legii.[1] Această chemare a poliţiei este o inversare stranie a strigării pe care „Idéologie…" o presupune fără să o tematizeze explicit. Fără să exploatez aspectul biografic, aş vrea să analizez importanţa teoretică a acestei răsturnări a scenei cu poliţia, în care omul de pe stradă cheamă poliţia în loc să răspundă la chemarea acesteia. În „Idéologie…", vinovăţia şi conştiinţa se află într-o relaţie implicită cu o anume comandă ideologică, cu o mustrare care impulsionează, în ceea ce priveşte formarea subiectului. Capitolul de faţă îşi propune să reviziteze acel eseu pentru a înţelege modul în care interpelarea este reprezentată, în esenţă, prin exemplul religiei. Statutul exemplar al autorităţii religioase subliniază caracterul paradoxal al modului în care însăşi posibilitatea formării subiectului depinde de căutarea pasională a unei recunoaşteri care, în termenii exemplului religiei, este indisolubil legată de o pedeapsă.

---

a vocii subiectului masculin (pp. 80-81). Analiza lui Silverman scoate la lumină „vocea" ideologiei în măsura în care subiectul care se întoarce cunoaşte deja vocea căreia îi răspunde, sugerând o ambiguitate ireductibilă între „vocea" conştiinţei şi „vocea" legii.

[1] Vezi secţiunea I din Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps, suivi les faits*, Paris, Éditions STOCK/IMEC, 1992.

O altă modalitate de a pune această problemă ar fi să ne întrebăm: Cum anume este implicat textul lui Althusser în „conştiinţa" pe care încearcă să o explice? În ce măsură este persistenţa modelului teologic un simptom, un simptom care impune o lectură simptomatică? În eseul său introductiv la *Lire le Capital*, Althusser susţine că fiecare text trebuie citit pentru „invizibilul" care apare în lumea pe care teoria o face vizibilă.[1] Într-o discuţie recentă despre conceptul de „lectură simptomatică" [*lecture symptomale* – n.t.] al lui Althusser, Jean-Marie Vincent observă că

> un text nu este interesant doar pentru că este organizat logic, datorită modului aparent riguros în care îşi dezvoltă argumentele, ci şi datorită aspectelor care îi dezorganizează ordinea, tuturor lucrurilor care îl şubrezesc.[2]

Nici Althusser, nici Vincent nu iau în consideraţie posibilitatea ca statutul exemplar al anumitor metafore să ofere prilejul unei lecturi simptomatice care să „şubrezească" argumentaţia riguroasă. Cu toate acestea, chiar în textul lui Althusser, reconsiderarea figurilor de stil religioase aflate în centrul vocii legii şi conştiinţei ne permite să ne gândim la ceea ce a devenit, în studiile literare recente, tensiunea superfluă între modul în care este citită metafora şi modul în care este citită ideologia. În măsura în care sunt înţelese ca pur ilustrative, analogiile religioase ale lui Althusser sunt rupte de argumentaţia riguroasă a textului în sine, cea oferită într-o parafrază pedagogică. Totuşi, forţa performativă a vocii autorităţii religioase devine exemplară pentru teoria interpelării, extinzând astfel, prin exemplu, presupusa forţă a numirii divine la autorităţile sociale prin intermediul cărora subiectul este strigat şi transformat, astfel, în fiinţă socială. Nu vreau să spun că „adevărul" textului lui Althusser poate fi descoperit în modul în care figurativul distruge conceptualizarea „riguroasă". O asemenea abordare exagerează figurativul şi îl face să pară esenţialmente distrugător, dar figurile pot construi şi intensifica

[1] Louis Althusser & Étienne Balibar, *Reading Capital*, trad. de Ben Brewster, London, Verso, 1970, p. 26; *Lire le Capital*, Paris, François Maspero, 1968.

[2] Jean-Marie Vincent, „La lecture symptomale chez Althusser", în Jean-Marie Vincent (ed.), *Futur Antérieur*, *Sur Althusser: Passages*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1993, p. 97.

foarte bine afirmaţiile conceptuale. Problema care se pune aici are un scop textual mai specific, şi anume să arate modul în care figurile – exemplele şi analogiile – influenţează şi extind conceptualizările, implicând textul într-o sanctificare ideologică a autorităţii religioase pe care acesta o poate demasca numai reconstituind respectiva autoritate.

Pentru Althusser, eficacitatea ideologiei constă, în parte, în formarea *conştiinţei*, unde conceptul de „conştiinţă" impune, se înţelege, restricţii asupra a ceea ce poate fi rostit sau, mai general, reprezentat. Conştiinţa nu poate fi concepută ca o autorestricţionare, dacă acea relaţie este construită ca o reflexivitate pre-dată, ca o întoarcere împotriva sinelui performată de un subiect deja constituit. În schimb, ea desemnează un fel de întoarcere – o reflexivitate – care constituie condiţia posibilităţii pentru subiectul care se formează. Reflexivitatea este constituită pe parcursul acestui moment al conştiinţei, prin această întoarcere împotriva sinelui, care este simultană cu o întoarcere către lege. Această autorestricţionare nu internalizează o lege exterioară: modelul internalizării nu pune preţ pe faptul că un „interior" şi un „exterior" au fost deja formate. În schimb, această autorestricţionare este anterioară subiectului. Ea constituie întoarcerea reflexivă a subiectului de la început, care are loc în anticiparea legii şi este, astfel, determinată de aceasta, având cunoştinţă de ea dinainte, ca o prejudecată. Conştiinţa este fundamentală pentru producerea şi reglementarea subiectului-cetăţean, întrucât ea îl întoarce pe individ, îl face disponibil mustrării care îl subiectivează. Cu toate acestea, legea întăreşte mustrarea: întoarcerea înapoi este o întoarcere către. Cum ar putea fi gândite aceste întoarceri împreună, fără a o reduce pe una la cealaltă?

Înainte ca autorităţile poliţiei sau ale bisericii să ajungă pe scena althusseriană, există o referinţă la interdicţie care este legată, în linie lacaniană, chiar de posibilitatea vorbirii. Althusser leagă apariţia conştientizării – şi a conştiinţei („la conscience civique et professionelle") – de problema vorbirii adecvate (*bien parler*).[1] „Vorbirea adecvată" pare a fi o formă a acţiunii ideologice de dobândire a abilităţilor, proces central în cadrul formării subiectului. „Diversele abilităţi" ale forţei de muncă trebuie reproduse, iar această reproducere are loc

[1] Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses", p. 132; „Idéologie et appareils idéologiques d'État", p. 72.

tot mai mult „în afara firmei" şi în *şcoală*, adică în afara producţiei şi în instituţiile educaţionale. Abilităţile care trebuie învăţate sunt, mai presus de toate, *abilităţile de vorbire*. Prima menţiune a „conştiinţei", care se va dovedi esenţială în succesul sau eficacitatea interpelării, este legată de perfecţionarea acestei deprinderi, de a învăţa cum „să vorbeşti adecvat". Reproducerea subiectului are loc prin intermediul reproducerii abilităţilor lingvistice, care constituie, cum s-ar spune, regulile şi atitudinile urmate „de fiecare agent în cadrul diviziunii muncii". În acest sens, regulile adecvate de vorbire sunt, totodată, regulile prin care se conferă sau nu *respectul*. Muncitorii sunt învăţaţi să vorbească adecvat, iar patronii învaţă să le vorbească muncitorilor „aşa cum trebuie [Hen *commander*]" (pp. 131-132/72).

Despre abilităţile de limbaj se spune că sunt stăpânite şi că pot fi stăpânite, şi totuşi această stăpânire este descrisă de Althusser destul de clar ca un fel de supunere: „reproducerea forţei de muncă necesită nu numai o reproducere a abilităţilor (muncitorului), ci şi o reproducere a supunerii sale faţă de regulile ordinii în vigoare [*soumission à l'idéologie dominante*]" (132/72). Această supunere faţă de regulile ideologiei dominante conduce, în paragraful următor, la problematica *subiectivării*, care are un sens dublu: a fi supus faţă de aceste reguli şi a deveni constituit în cadrul socialităţii pe baza acestei supuneri.

Althusser scrie că „şcoala […] ne învaţă «know-how» [abilităţi; *des savoir-faires*] […] sub forme care să asigure supunerea faţă de ideologia dominantă [*l'assujetissement à l'idéologie dominante*] sau [*ou*] stăpânirea «practicilor» acesteia" (p. 133/73). Să ne gândim la efectul logic al acestui „sau" disjunctiv din această formulare: „supunerea faţă de ideologia dominantă sau" – în termeni diferiţi, dar echivalenţi – „*stăpânirea* «practicilor» acesteia" (subl. mea[1]). Cu cât o practică este mai bine stăpânită, cu atât mai bine se realizează subiectivarea. Supunerea şi stăpânirea practicilor au loc simultan, iar această simultaneitate paradoxală constituie ambivalenţa subiectivării. Deşi ne-am putea aştepta ca supunerea să constea în cedarea în faţa unei ordini dominante impuse din exterior şi să fie caracterizată de o pierdere a controlului şi a puterii[2], ea însăşi este, paradoxal, caracterizată de putere. Opoziţia binară stăpânire/supunere este anulată

[1] „the mastery *of* its «practice»" (în orig.) (n. t.).

[2] „mastery" (în orig.) – înseamnă atât „stăpânire" (a unei deprinderi), cât şi „putere". Butler foloseşte acest concept cu ambele sensuri (n. t.).

de Althusser atunci când transformă supunerea, paradoxal, tocmai într-o formă de stăpânire. Din această perspectivă, nici supunerea, nici stăpânirea nu mai sunt performate de subiect; simultaneitatea vie a supunerii ca stăpânire şi a stăpânirii ca supunere este condiţia posibilităţii apariţiei subiectului.

Problema conceptuală de aici este accentuată de una gramaticală, în care nu poate exista un subiect înaintea unei supuneri, şi totuşi este indusă, gramatical, o „nevoie de a şti" *cine* este expus acestei supuneri pentru a deveni subiect. Althusser introduce în loc termenul „individ" pentru a satisface provizoriu această nevoie gramaticală, însă la această necesitate gramaticală nu se va putea răspunde, în cele din urmă, cu un subiect gramatical stabil. Gramatica subiectului apare numai ca o consecinţă a procesului pe care încercăm să-l descriem. Pentru că suntem, într-un fel, captivi în timpul gramatical al subiectului (spre exemplu, „încercăm să descriem", „suntem captivi"), este aproape imposibil să ne punem întrebări asupra genealogiei construcţiei sale fără să presupunem respectiva construcţie atunci când punem întrebarea.

Ce anume, anterior subiectului, justifică formarea lui? Althusser începe „Idéologie et appareils idéologiques d'État" referindu-se la reproducerea relaţiilor sociale ca la o reproducere a abilităţilor sociale. El face apoi distincţia între abilităţile reproduse într-o firmă şi cele reproduse în educaţie. Subiectul este format în raport cu cele din urmă. Într-un anume sens, această reproducere a relaţiilor este anterioară subiectului care se formează pe parcursul ei. Cu toate astea, cele două nu pot fi tratate separat, strict vorbind.

Reproducerea relaţiilor sociale, reproducerea abilităţilor, este reproducerea subiectivării. Însă nu reproducerea muncii este principală aici – principala reproducere este una proprie subiectului şi are loc în relaţie cu limbajul şi cu formarea conştiinţei. Pentru Althusser, să îndeplineşti sarcinile „conştiincios" înseamnă să le îndeplineşti, într-un fel, iar şi iar, să reproduci respectivele abilităţi şi, reproducându-le, să ajungi să le stăpâneşti. Althusser pune „conştiincios" între ghilimele („pour s'acquitter «consciencieusement» de leur tache", p. 73), reliefând astfel modul în care munca este valorizată moral. Sensul moral al verbului *s'acquitter* se pierde prin traducerea lui ca „a îndeplini"[1]: dacă stăpânirea unui set de abilităţi se construieşte

[1] Pentru fidelitatea traducerii, am ales varianta „a îndeplini" în loc de „a se achita

ca o *autoachitare*, atunci această stăpânire a lui *savoir-faire* apără individul de o acuzaţie; literalmente chiar, ea este declaraţia de nevinovăţie a acuzatului. A te achita „conştiincios" înseamnă, aşadar, a construi munca sub forma unei mărturisiri a nevinovăţiei, a probării nevinovăţiei în faţa necesităţii unei confesiuni impuse de o acuzaţie imperioasă.

„Supunerea" faţă de regulile ideologiei dominante ar putea fi înţeleasă, astfel, ca o supunere faţă de necesitatea de a-ţi demonstra nevinovăţia în faţa unei acuzaţii, o supunere faţă de necesitatea unei dovezi, punerea în practică a acelei dovezi şi dobândirea statutului de subiect în şi prin conformitate cu termenii legii care aşteaptă un răspuns. A deveni „subiect" înseamnă a fi fost presupus vinovat, după care judecat şi declarat nevinovat. Întrucât această declaraţie nu este un act singular, ci un statut *reprodus* fără încetare, a deveni „subiect" înseamnă a fi permanent în curs de achitare de o acuzaţie de vinovăţie. Înseamnă a fi devenit o emblemă a legalităţii, un cetăţean cu o reputaţie bună, dar pentru care acest statut este fragil, într-adevăr, care a aflat – cumva, undeva – cum este să *nu* ai această reputaţie şi să fii, astfel, exclus ca vinovat. Tocmai pentru că determină subiectul, această vinovăţie constituie preistoria supunerii faţă de legea prin care este el produs. Aici am putea foarte bine să presupunem că motivul pentru care sunt atât de puţine referiri la „subiecţi răi" în opera lui Althusser este faptul că sintagma tinde să devină oximoronică. A fi „rău" înseamnă a nu fi subiect încă, a nu te fi achitat de acuzaţia de vinovăţie.[1]

Această performare nu este, pur şi simplu, *în concordanţă* cu aceste abilităţi pentru că subiectul nu există înaintea performării acestora; performarea cu efort a abilităţilor ajută subiectul să dobândească statutul de fiinţă socială. Există vina, apoi o practică repetitivă prin care sunt dobândite abilităţile, iar după aceea, şi numai după aceea, o asumare a locului gramatical în cadrul socialului ca subiect.

Dacă spui că subiectul performează potrivit unui set de abilităţi înseamnă, într-un fel, că nu pui la îndoială gramatica: există un subiect care se loveşte de un set de abilităţi pe care trebuie să le înveţe,

(de)", care ar fi fost mai adecvată, dar care ar fi impus excluderea acestei explicaţii (n. t.).

[1] În această problemă, am putea bine compara *Etica protestantă* a lui Max Weber cu Althusser. În ambele, munca este garantată efectiv printr-o etică creştină, deşi la Althusser flexiunea religioasă pare mai mult catolică decât protestantă.

le învaţă sau nu şi abia apoi, şi numai apoi, se poate spune dacă le stăpâneşte sau nu. A stăpâni un set de abilităţi nu înseamnă a le accepta, pur şi simplu, ci a le reproduce în cadrul şi sub forma propriei activităţi. Nu înseamnă a acţiona, pur şi simplu, conform unui set de reguli, ci a încorpora [*embody*] reguli în cursul acţiunii şi a le reproduce prin ritualuri încorporate ale acţiunii.[1]

Ce anume conduce la această reproducere? Cu siguranţă nu este doar o apropriere mecanică a normelor, dar nici una voluntară. Nu este nici simplu behaviorism, nici un proiect deliberat. În măsura în care precede formarea subiectului, nu este încă de ordinul conştiinţei, şi totuşi această nevoie involuntară nu este un efect indus mecanic. Conceptul de ritual arată că este performat şi că prin repetarea acestei performări se naşte o credinţă, care este apoi încorporată în performare în desfăşurările sale ulterioare. Dar inerentă oricărei performări este nevoia de „a se achita" şi, astfel, anterioare oricărei performări sunt o anxietate şi o conştientizare care devin articulate şi impulsionează numai cu ocazia mustrării.

Se poate oare separa dimensiunea psihică a acestei repetiţii ritualice de „actele" prin care este ea animată şi reanimată? Însuşi conceptul de ritual are menirea de a face credinţa şi practica inseparabile. Totuşi, criticul sloven Mladen Dolar arată că Althusser nu reuşeşte

[1] Pierre Bourdieu formulează conceptul de *habitus* în *The Logic of Practice* [*Le sens pratique*, 1980], Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 66-79, în care analizează ritualurile încorporate ale cotidianului prin care o cultură dată îşi produce şi îşi susţine credinţa în propria „evidenţă". Bourdieu subliniază locul pe care îl ocupă corpul, gesturile lui, stilistica lui, „cunoştinţa" lui inconştientă ca loc al reconstituirii unui simţ practic fără de care realitatea socială nu s-ar putea constitui. La Bourdieu, conceptul de *habitus* ar putea fi foarte bine înţeles ca o reformulare a conceptului de ideologie al lui Althusser. În vreme ce Althusser scrie că ideologia constituie „evidenţa" subiectului, dar că această evidenţă este rezultatul unui *dispositif*, acelaşi termen reapare la Bourdieu pentru a descrie modul în care *habitusul* generează anumite credinţe. Pentru Bourdieu, înclinaţiile sunt generatoare şi interschimbabile. De remarcat că Althusser, în „Idéologie et appareils idéologiques d'État", pune bazele acestei din urmă reaproprieri: „Individul crede în Dumnezeu, sau în Datorie, sau în Justiţie etc. Această credinţă derivă (pentru toată lumea, adică pentru toţi cei care îşi duc existenţa într-o reprezentare ideologică a ideologiei, ceea ce reduce ideologia la idei înzestrate, prin definiţie, cu o existenţă spirituală) din ideile respectivului individ, adică din el ca subiect a cărui conştiinţă conţine ideile credinţei sale. În acest mod, adică prin intermediul aparatului [*dispositif*] «conceptual» cu totul ideologic care este determinat astfel (un subiect înzestrat cu o conştiinţă în care îşi formează liber sau recunoaşte liber idei în care crede), atitudinea (materială) a respectivului subiect vine de la sine" (p. 167).

să explice psihicul [*psyche*] ca dimensiune separată. Dolar recomandă să ne întoarcem la Lacan, în acelaşi fel în care Slavoj Žižek arată că există o complementaritate necesară între Althusser şi Lacan.[1] A insista asupra posibilităţii de a separa psihicul de practica socială înseamnă a intensifica metafora religioasă la Althusser, adică a concepe psihicul ca idealitate pură, exact ca idealitatea sufletului. Mă voi ocupa, aşadar, de lectura pe care Dolar o face lui Althusser pentru a discuta despre tensiunea dintre presupusa idealitate a subiectivităţii şi ideea că ideologia, inclusiv realitatea psihică, face parte din domeniul extins al materialităţii în sens althusserian.

Articolul lui Mladen Dolar „Beyond Interpellation"[2] arată că, deşi foloseşte ocazional teoria imaginarului a lui Lacan, Althusser nu reuşeşte să-şi dea seama de potenţialul subversiv al psihanalizei, în special al conceptului de Real care desemnează ceea ce nu cade niciodată pradă subiectivării. Dolar notează:

> Ca să simplificăm, există o parte a individului care nu poate fi integrată cu succes în subiect, un element al unei *materia prima* „preideologice" şi „presubiective" care ajunge să bântuie subiectivitatea odată ce este constituită ca atare. (p. 75)

Faptul că Dolar foloseşte aici „*materia prima*" este semnificativ, pentru că prin intermediul acestei sintagme contestă explicit justificarea socială a materialităţii pe care o oferă Althusser. De fapt, această „*materia prima*" nu se materializează niciodată în sens althusserian, nu apare niciodată ca practică, ritual sau relaţie socială; din punctul de vedere al socialului, „*materia prima*" este profund imaterială. Dolar îl critică, astfel, pe Althusser pentru că eludează acea dimensiune a subiectivităţii care rămâne profund imaterială, care nu poate apărea în materialitate. Potrivit lui Dolar, interpelarea nu poate explica formarea subiectului decât parţial:

> pentru Althusser, subiectul determină ca ideologia să funcţioneze; pentru psihanaliză, subiectul apare acolo unde ideologia eşuează.

[1] Vezi Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989, pp. 1-2.

[2] Mladen Dolar, „Beyond Interpellation", în *Qui Parle* 6, nr. 2 (primăvară-vară 1993), pp. 73-96. Versiunea engleză este o variantă revizuită a originalului „Jenseits der Anrufung", în Slavoj Žižek (ed.), *Gestalten der Autorität*, Vienna, Hora Verlag, 1991.

> […] Restul [*The remainder*] pe care o produce subiectivarea este şi ea invizibilă din punctul de vedere al interpelării.

„Interpelarea", scrie el, „este o modalitate de a evita [acel rest]" (p. 76). Pentru Dolar, miza este nevoia de a întări distincţia dintre domeniul simbolicului, înţeles ca discurs transmisibil şi relaţii sociale, şi cel al psihicului, care este ontologic diferit de social şi este definit ca un rest pe care conceptul de social nu îl poate lua în considerație. Dolar distinge între materialitate şi interioritate, după care plasează în sens larg această distincţie în concordanţă cu împărţirea althusseriană între materialitatea aparatului de stat şi presupusa idealitate a subiectivităţii. Printr-o formulare cu puternice ecouri carteziene, Dolar defineşte subiectivitatea prin conceptul de interioritate şi consideră că domeniul exteriorităţii (adică cel exterior subiectului) este material. El presupune că subiectivitatea constă în interioritate şi idealitate deopotrivă, în vreme ce materialitatea ţine de contrarul acesteia, de lumea exterioară care i se opune.

Această modalitate de a distinge interiorul de exterior ar putea foarte bine să pară ciudată dacă o considerăm o caracterizare sau o extrapolare a poziţiei lui Althusser. Contribuţia inovatoare a lui Althusser tinde, la urma urmei, să submineze dualismul ontologic presupus de distincţia marxistă convenţională între o bază materială şi o suprastructură ideală sau ideologică. În acest scop, Althusser subliniază materialitatea ideologicului: „în orice aparat şi în practica sau practicile sale există întotdeauna o ideologie. Această existenţă este materială."[1]

Constituirea subiectului este *materială* în măsura în care această constituire are loc prin *ritualuri*, iar aceste ritualuri materializează „ideile subiectului" (p. 169). Ceea ce numim „subiectivitate", în sensul experienţei trăite şi imaginate a subiectului, este în sine derivat din ritualurile materiale prin care sunt constituiţi subiecţii. Credinciosul lui Pascal îngenunchează nu o dată, ci repetă cu necesitate gestul prin care este invocată credinţa. A înţelege, în sens mai larg, „ritualurile recunoaşterii ideologice" (p. 173) prin care este constituit subiectul este o chestiune centrală pentru conceptul de ideologie însuşi. Dar dacă credinţa este determinată de postura celui

[1] Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses", p. 166.

care se roagă, dacă această postură o condiţionează şi o reiterează, cum am putea despărţi sfera ideatică de practicile ritualice prin care ea este reinstituită permanent?

Deşi problema subiectului nu este aceeaşi cu problema subiectivităţii, articolul lui Dolar nu ne lămureşte cum anume pot fi gândite împreună aceste două concepte. Conceptul de „subiectivitate" nu are un rol major la Althusser, cu excepţia poate a criticii subiectivismului, şi nu e limpede cum ar putea fi acest termen suprapus peste termenii pe care îi foloseşte el. Acesta ar putea fi aspectul pe care Dolar îl critică, faptul că în textul lui Althusser subiectivitatea nu îşi găseşte locul. Principala lui obiecţie este că Althusser nu poate lua în consideraţie pe deplin „restul" produs de subiectivare, non-fenomenalul „sâmbure al interiorităţii"[1]. De fapt, Dolar va arăta că distincţia între interior şi exterior este produsă prin „introiecţia obiectului" (p. 79). Prin urmare, un obiect primar este introiectat, iar această introiectare devine condiţia posibilităţii subiectului. Irecuperabilitatea respectivului obiect este, astfel, nu numai condiţia de sprijin a subiectului, ci chiar o ameninţare permanentă la adresa propriei coerenţe. Conceptul lacanian de Real este stabilit ca primul act de introiecţie, dar şi limita fundamentală a subiectului.

La Dolar, idealitatea acestui sâmbure al interiorităţii stabileşte atât limita materializării, cât şi pe cea a subiectivării deopotrivă; ea constituie lipsa constitutivă sau Realul non-simbolizabil. Fie că e respins sau introiectat, obiectul primar este pierdut şi idealizat în acelaşi timp; idealitatea pe care o dobândeşte prin introiecţie acest obiect constituie idealitatea fondatoare a subiectivităţii. Aceasta este ideea care pare să-i scape lui Althusser, şi totuşi Dolar pare să-i atribuie acestuia chiar şi distincţia între materialitate şi idealitate, care este insuficient reprezentată în teoria Althusser:

> există o etapă în apariţia atât a subiectului, cât şi în a Celuilalt pe care Althusser nu o ia în consideraţie şi care ar putea fi cel mai bine ilustrată chiar de exemplul lui Althusser. Pentru a elucida tranziţia dintre materialitatea exterioară a aparatelor de stat (instituţii, practici, ritualuri etc.) şi interioritatea subiectivităţii ideologice, Althusser împrumută o recomandare celebră a lui Pascal, mai exact

[1] Dolar, „Beyond Interpellation", p. 76.

> sfatul său scandalos că cel mai bun mod de a deveni credincios este îndeplinirea ritualurilor religioase (p. 88).

Dolar numește asta un „ritual fără noimă", după care întoarce pe dos argumentația althusseriană pentru a arăta că ritualul și credința sunt efectele unei „supoziții", că ritualul decurge din credință, dar nu este condiția apariției ei. Dolar subliniază incapacitatea teoriei despre practica ritualică a lui Althusser de a justifica motivația rugăciunii: „Ce anume l-a făcut să îndeplinească ritualul? De ce a acceptat el/ea să repete o serie de gesturi fără noimă?" (p. 89).

Problemele pe care le ridică Dolar sunt imposibil de lămurit în termenii lui Althusser, dar premisele înseși ale acestor probleme pot fi contracarate cu o explicație althusseriană. Faptul că Dolar pornește de la premisa unui subiect care consimte, anterior îndeplinirii ritualului, arată că pornește de la premisa că trebuie să existe deja un subiect volițional pentru a justifica motivația. Însă cum ajunge să apară acest subiect care consimte? Acest presupus subiect pare să preceadă și să condiționeze „pătrunderea" în simbolic și, astfel, devenirea subiectului. Circularitatea este evidentă, dar cum trebuie ea înțeleasă? Să fie oare eșecul lui Althusser de a prevedea subiectul dinaintea formării subiectului, sau nu cumva acest „eșec" indică tocmai că cerințele gramaticale ale narațiunii împiedică descrierea formării subiectului pe care narațiunea încearcă să o ofere? A literaliza sau a atribui un statut ontologic nevoii gramaticale de „subiect" înseamnă a porni de la premisa unei relații mimetice între gramatică și ontologie, ceea ce nu ia în considerație ideea – atât althusseriană, cât și lacaniană – că prevederile gramaticii sunt instaurate întotdeauna și exclusiv retroactiv. Gramatica ce guvernează nararea formării subiectului pornește de la premisa că locul gramatical al subiectului a fost deja stabilit. Așadar, într-un anume sens – important, de altfel –, gramatica pe care o necesită narațiunea rezultă din narațiunea însăși. Descrierea formării subiectului este, astfel, o ficțiune dublă cu scopuri opuse, care simptomatizează în repetate rânduri ceea ce scapă narațiunii.

Wittgenstein observa că „vorbim, rostim cuvinte și abia mai târziu ne dăm seama de viața lor". Anticiparea acestei înțelegeri a sensului guvernează ritualul „zadarnic" care este vorbirea și îi asigură

repetabilitatea. În acest sens, aşadar, nu trebuie nici să credem înainte de a îngenunchea, nici să cunoaştem sensul cuvintelor înainte de a vorbi. Dimpotrivă, ambele procese sunt îndeplinite „cu credința" că sensul va apărea în timpul şi prin intermediul articulării – anticipaţie care nu stă, astfel, sub semnul garanţiei unei satisfacţii noematice. Dacă presupunerea şi consimţirea sunt de neconceput în afara limbajului presupunerii şi consimţirii, iar acest limbaj este el însuşi o sedimentare de forme ritualice – ritualurile cartezianismului –, atunci actul prin care am putea „consimţi" să îngenunchem nu este nici mai mult, nici mai puțin ritualic decât îngenuncherea în sine.

Dolar face ca obiecția sa să devină teologică în mod explicit, sugerând că Althusser reformulează prea general conceptul de materialitate cu scopul de a cuprinde domeniul ideologiei, că nu lasă loc unei idealităţi non-materializabile, obiectului pierdut şi introiectat care iniţiază formarea subiectului. Rămâne neclar, cu toate astea, tocmai modul în care Dolar înţelege „materialitatea" la care se referă Althusser şi dacă dimensiunea ritualică şi, astfel, temporală a acestei materialităţi este eliminată pentru a reduce materialitatea la un dat empiric sau social:

> Acesta este, de asemenea, motivul pentru care insistenţa stăruitoare a lui Althusser asupra materialităţii este insuficientă: acel Celălalt care apare aici, un Celălalt de ordin simbolic, nu este material, iar Althusser ascunde această non-materialitate discutând despre materialitatea instituţiilor şi practicilor. Dacă subiectivitatea poate apărea prin îndeplinirea materială a anumitor ritualuri, acest lucru este posibil numai atâta timp cât respectivele ritualuri funcţionează ca un automatism simbolic, adică atât timp cât stau sub semnul unei logici „imateriale" susţinute de Celălalt. Acest Celălalt nu poate fi descoperit examinând materialitatea […] ceea ce contează este, la urma urmei, nu faptul că sunt materiale, ci că sunt guvernate de un cod şi de o repetiție (p. 89).

Această din urmă observaţie fixează o opoziţie între materialitate şi repetiţie care pare a se afla într-o relaţie tensionată cu propria argumentare a lui Althusser. Dacă ideologia este materială în măsura

în care constă într-o serie de practici, iar practicile sunt guvernate de ritualuri, înseamnă că materialitatea este definită în aceeaşi măsură de ritual şi de repetiţie ca şi de concepţiile mai restrâns empiriste. Mai mult, ritualurile ideologiei sunt materiale în măsura în care dobândesc o capacitate *productivă* şi, în textul lui Althusser, ritualurile produc subiecţi.

Dolar arată că ritualurile produc nu subiecţi, ci subiectivitate, şi numai în măsura în care ele însele sunt guvernate de o logică simbolică sau reiterativă, o logică care este imaterială. Pentru Dolar, subiectivitatea se spune că „apare prin îndeplinirea materială a anumitor ritualuri", unde „apariţia" nu este ea însăşi materială, dar unde conceptul de „îndeplinire" a unui ritual are, în schimb, o dimensiune materială. Subiectivitatea ia naştere imaterial, printr-o îndeplinire materială a ritualului, însă aceasta se poate întâmpla numai cu condiţia ca o anumită logică să preceadă şi să susţină această îndeplinire a ritualului, o logică imaterială, care încifrează şi reconstituie efectele idealizante ale introiecţiei. Însă cum putem face diferenţa între repetiţia specifică ritualului şi repetiţia specifică „automatismului simbolic"?

Să ne gândim la inseparabilitatea celor două repetiţii din descrierea pe care o face Althusser materialităţii ideilor şi idealului din ideologie:

> Ideile au dispărut ca atare (în măsura în care sunt înzestrate cu o existenţă ideală sau spirituală), până într-atât încât a ieşit la iveală că existenţa lor este înscrisă în acţiunile practicilor guvernate de ritualuri definite, în ultimul exemplu, de un aparat ideologic. Se pare, prin urmare, că subiectul acţionează în măsura în care este acţionat de următorul sistem (descris în ordinea determinării sale reale): ideologia existentă într-un aparat ideologic material, care prescrie practici materiale guvernate de un ritual material, practici care există în acţiunile materiale ale unui subiect care acţionează perfect conştient potrivit credinţei sale.[1]

[1] Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses", pp. 169-70; „Idéologie et appareils idéologiques d'État", p. 109.

Ideile există „înscrise" în acte care sunt practici reglementate de ritualuri. Pot ele apărea altfel şi pot ele avea o „existenţă" în afara ritualului? Ce ar însemna să regândim materialul nu doar ca o repetiţie reglementată, ci ca o repetiţie care produce un subiect care acţionează perfect conştient potrivit credinţei sale? Credinţa subiectului nu e cu nimic diferită de cea a lui Pascal; ambele sunt rezultatul actului repetat al invocării pe care Althusser îl numeşte „materialitate".

Dolar susţine că Althusser nu ia în consideraţie distincţia dintre materialitate şi simbolic, dar unde anume putem plasa „interpelarea" pe această hartă a graniţei dintre ele? Să fie vorba despre vocea simbolicului, să fie vorba despre vocea ritualizată a statului, sau au devenit ambele indisolubile? În termenii lui Dolar, dacă simbolicul îşi dobândeşte „existenţa" numai prin ritual, ce anume stabileşte atunci idealitatea acelui domeniu simbolic în afară de diversele moduri în care apare şi se reiterează? Ritualul are loc prin repetiţie, iar repetiţia presupune discontinuitatea materialului, a ireductibilităţii sau a materialităţii până la fenomenalitate. Intervalul în care are loc orice repetiţie nu *apare* propriu-zis; el este, într-un fel, absenţa prin care este articulat fenomenalul. Însă această non-apariţie sau absenţă nu este, din acest motiv, o „idealitate", pentru că este legată de articulare ca necesitate constitutivă sau absentă a ei.

Rezistenţa teologică la materialism este ilustrată prin faptul că Dolar apără explicit moştenirea carteziană a lui Lacan[1], accentul pe care îl pune pe idealitatea pură a sufletului, şi totuşi impulsul teologic structurează şi opera lui Althusser prin figura legii punitive. Dolar sugerează că, deşi reuşeşte să îşi reglementeze subiecţii, legea nu poate atinge un anumit registru interior al iubirii: „există un rest implicat în mecanismul interpelării, ceea ce rămâne în urma tăieturii fine, iar […] acest rest poate fi găsit în experienţa iubirii" (p. 85). Puţin mai târziu, acesta se întreabă: „Am putea spune oare că iubirea este ceea ce descoperim dincolo de interpelare?"

Aici iubirea este, în termenii lui Dolar, „o alegere forţată", ceea ce sugerează că de la conceptul de subiect care „consimte" să îngenuncheze şi să se roage se aşteaptă la dovada unui „consimţământ forţat" în orice fel. Iubirea se află dincolo de interpelare tocmai pentru că este înţeleasă ca fiind constrânsă de o lege imaterială – simbolicul – dincolo de legile ritualice care guvernează diferitele practici ale

[1] Dolar, „Beyond Interpellation", p. 78.

iubirii: „Acel Celălalt care apare aici, un Celălalt de ordin simbolic, nu este material, iar Althusser ascunde această non-materialitate discutând despre materialitatea instituţiilor şi practicilor" (p. 89). Acel Celălalt pierdut, introiectat, despre care se spune că devine condiţia imaterială a subiectului, inaugurează repetiţia specifică simbolicului, fantezia întreruptă a unei reîntoarceri care nu are loc sau nu poate fi completă niciodată.

Să acceptăm deocamdată această explicaţie psihanalitică a formării subiectului, să conchidem că subiectul nu se poate forma decât printr-o relaţie obstrucţionată [*barred*] cu Celălalt şi chiar să considerăm că acest Celălalt obstrucţionat reapare ca o condiţie introiectată a formării subiectului, dezintegrând subiectul din momentul în care acesta apare. Chiar şi aşa, există oare alte forme de a-l „rata" pe Celălalt care nu ţin de introiecţie, există oare diferite moduri de a-l introiecta pe acel Celălalt? Nu sunt oare aceşti termeni cu adevărat elaboraţi cultural, ritualizaţi, într-o asemenea măsură încât nicio meta-organizare care ţine de logica simbolică nu se poate sustrage hermeneuticii descrierii sociale?

De remarcat este faptul că, deşi Dolar ne spune despre interpelările sociale că „nu reuşesc" pe deplin să constituie subiecţi, nicio astfel de „nereuşită" nu pare a apărea în cadrul caracterului constrângător al iubirii. În măsura în care introiecţia primară este un act de iubire, ea este, aş spune, nu un act performat o singură dată, ci o chestiune reiterată şi chiar ritualică. Dar ce ne-ar putea împiedica să conchidem, prin analogie, că ne îndrăgostim cam în acelaşi fel în care îngenunchem şi ne rugăm sau că am putea face foarte bine unul dintre aceste lucruri gândindu-ne că îl facem pe celălalt?

Cu toate astea, ideea lui Dolar că iubirea ar fi „dincolo de" interpelare este importantă. Althusser ar fi avut de câştigat dacă ar fi înţeles mai bine modul în care legea devine obiectul unui ataşament pasional, o scenă stranie de iubire. Căci conştiinţa care forţează trecătorul să se întoarcă la auzul strigării poliţistului sau care îl determină pe criminal să iasă în stradă în căutarea poliţiei pare a fi însufleţită de o iubire faţă de lege care nu poate fi satisfăcută decât printr-o pedeapsă ritualică. În măsura în care pare că se îndreaptă spre această interpretare, Althusser începe să explice cum anume se formează subiectul prin căutarea înflăcărată a recunoaşterii mustrătoare a statului. Faptul că subiectul se întoarce sau se grăbeşte

să găsească legea arată că acesta trăieşte în aşteptarea pasională a legii. O astfel de iubire nu se plasează dincolo de interpelare, ci mai degrabă schiţează cercul pasional în care subiectul ajunge prins în capcana propriului statut.

Eşecul interpelării trebuie, fără îndoială, luat în seamă, însă conceperea acestui eşec în termeni care reabilitează o structură a iubirii în afara socialului riscă să reifice anumite forme sociale de iubire ca aspecte psihice universale. Totodată, acest lucru nu explică pasiunea care precede şi formează conştiinţa, care precede şi formează posibilitatea iubirii, posibilitate care justifică tocmai eşecul interpelării de a constitui subiectul pe care îl numeşte. Interpelarea este „privată" [*barred*] de succes nu de către o formă structural permanentă de interdicţie (sau excludere), ci de propria incapacitate de a determina câmpul constitutiv al umanului. Dacă conştiinţa este una dintre formele pe care le ia ataşamentul pasional faţă de existenţă, atunci eşecul interpelării va fi găsit tocmai în ataşamentul pasional care îi permite şi să funcţioneze. După logica conştiinţei, care îl constrânge total pe Althusser, existenţa subiectului nu poate fi garantată lingvistic fără un ataşament pasional faţă de lege. Această complicitate condiţionează şi limitează, în acelaşi timp, viabilitatea unei analize critice a legii. Nu putem critica prea mult termenii prin care ne e asigurată existenţa.

Dar dacă posibilităţile discursive ale existenţei ar depăşi mustrarea pe care o articulează legea, nu ar reduce asta nevoia de a-ţi confirma vinovăţia şi de a o lua pe calea corectitudinii ca modalitate de a-ţi consolida identitatea? Care sunt condiţiile în care instinctul nostru de supravieţuire lingvistică depinde de disponibilitatea de a ne întoarce spatele nouă înşine, adică în care dobândirea recunoaşterii ca fiinţă necesită negarea de sine, necesită să existăm ca o fiinţă care se neagă pe sine pentru a dobândi şi a-şi păstra doar un statut de „a fi"?

În linie nietzscheană, o astfel de moralitate de sclav ar putea fi încurajată pornind de la premisa că e mai bine „să fii" sclav în felul ăsta decât „să nu fii" deloc. Însă termenii care limitează opţiunile la „a fi" versus „a nu fi" „necesită" un alt tip de răspuns. În ce condiţii pune legea un monopol atât de profund pe termenii existenţei? Sau este doar o fantezie teologică a legii? Există oare posibilitatea de a fi în altă parte sau în alt fel, fără a ne nega complicitatea cu legea căreia ne opunem? O asemenea posibilitate ar necesita un alt tip de

întoarcere, o întoarcere care, determinată de lege, se îndepărtează de aceasta, rezistând tentației identității pe care o oferă ea, a agenției care depășește și contracarează condițiile apariției sale. O asemenea întoarcere necesită disponibilitatea de a nu fi – o desubiectivare critică – cu scopul de a demasca legea ca mai puțin puternică decât pare. Ce forme ar putea lua oare supraviețuirea lingvistică în acest domeniu desubiectivat? Cum ne-am putea cunoaște existența? Prin ce termeni ar putea fi ea recunoscută și recognoscibilă? La asemenea întrebări nu se poate răspunde aici, însă ele arată o direcție a gândirii poate anterioare problemei conștiinței, și anume problema pe care au încercat s-o rezolve Spinoza, Nietzsche și, mai recent, Giorgio Agamben: Cum am putea înțelege dorința de a fi ca dorință constitutivă? Resituând conștiința și interpelarea într-un asemenea context, am putea adăuga o altă întrebare: Cum se face că o astfel de dorință este exploatată nu numai de o lege, la singular, ci de diverse legi, astfel încât cedăm și ne supunem pentru a ne păstra sentimentul că suntem „ființe" sociale?

În concluzie, Agamben ne oferă o direcție pentru a regândi etica în funcție de coordonatele dorinței de a fi, așadar, la distanță de orice formare specifică a conștiinței:

> dacă oamenii ar fi sau ar trebui să fie cutare sau cutare substanță, cutare sau cutare destin, nicio experiență etică nu ar fi posibilă. […] Asta nu înseamnă însă că oamenii nu sunt – și nu trebuie să fie – ceva, că sunt condamnați la nimicnicie și, astfel, pot decide liber dacă să fie sau nu, dacă să îmbrățișeze sau nu cutare sau cutare destin (nihilismul și decizionismul coincid în acest punct). Există, în realitate, ceva ce oamenii sunt și trebuie să fie, dar asta nu este o esență sau un lucru propriu-zis: este simplul fapt al propriei existențe ca posibilitate sau potențialitate.[1]

Se poate înțelege de aici că Agamben pretinde că această posibilitate trebuie să se concretizeze în ceva, dar nu-și poate anula statutul de posibilitate printr-o asemenea concretizare. Sau mai degrabă am

[1] Giorgio Agamben, *The Coming Community* [*La comunità che viene*, 1990], trad. de Michael Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 43.

putea reconcepe „ființa" ca însăși potențialitatea care nu este epuizată de nicio interpelare anume. Un asemenea eșec al interpelării poate foarte bine submina capacitatea subiectului de „a fi" în sensul de identic cu sine, dar poate totodată deschide calea spre un tip de ființă mai deschisă, chiar mai etică, o ființă a viitorului sau pentru viitor.

Rosalyn Diprose
Ewa Płonowska Ziarek

# Timp pentru nou-veniți
# Natalitate, biopolitică şi teologie politică

Traducere de Vasile Mihalache

În pofida interesului tot mai mare față de ideea de natalitate la Hannah Arendt, precum şi față de relația acesteia cu politicul[1], se vorbeşte rareori despre natalitate în contextul biopoliticii.[2] Acest lucru este cu atât mai neobişnuit cu cât Arendt nu este doar un filosof al natalității, ci şi, aşa cum observă Agamben în *Homo Sacer*, primul care se studiază atent biopolitica (Agamben 1998, pp. 3-4). Vom încerca în continuare să analizăm complexitatea acestor doi termeni, dar deocamdată putem da o definiție provizorie a „natalității": naştere ca „eveniment" şi ca reprezentare a unui nou început în viața politică. Michel Foucault definea „biopolitica" în felul următor: guvernarea vieții biologice a unei populații, asupra căreia statul deține drept de viață şi de moarte, în termenii puterii de a „da viață şi […] a lăsa să moară" (Foucault 2003, p. 254). Pe noi ne interesează relația dintre natalitate şi biopolitică, în special cea analizată din perspectiva

[1] Diverse reinterpretări feministe specifice teoriei politice ale filosofiei lui Arendt, dar care diferă de a noastră prin problematica aleasă, pot fi găsite în analiza Seylei Benhabib cu privire la relația conflictuală dintre Benjamin şi Heidegger, analizată de Arendt (Benhabib, 2003), şi în analiza excelentă a lui Peg Birmingham cu privire la conceptele arendtiene de drepturi umane, natalitate şi responsabilitate (Birmingham, 2007). Chiar dacă Adriana Cavarero, ca majoritatea feministelor/feminiştilor, contestă distincția lui Arendt între naşterea biologică şi cea politică (şi, prin urmare, faptul că trece cu vederea politicile reproducerii), ea pune totuşi accent pe importanța analizei natalității pentru gândirea politică în general (vezi, spre exemplu, Cavarero, 2007). Pentru o perspectivă asupra relației dintre natalitate şi mortalitate în contextul fenomenologiei istorice, vezi Anne O'Byrne, 2010.

[2] O excepție bine-venită este Miguel Vatter (2006), care susține că natalitatea ar trebui înțeleasă în context biopolitic pentru a putea contracara totalitarismul. Cu toate acestea, modul în care interpretează el natalitatea nu ia în considerație problema naşterii umane şi relația acesteia cu biopoliticul.

maternităţii, din două motive: primul, pentru că această relaţie pune în lumină anumite conflicte surprinzător de explozive din viaţa politică contemporană şi, al doilea, pentru că reglementările biopolitice referitoare la procesul naşterii ridică problema sorţii transformării politice şi a agentivităţii în cadrul structurii biopolitice. Acest al doilea punct este exemplificat de două evenimente politice de scurtă durată, dar explozive la vremea lor, unul petrecut în Australia între decembrie 2005 şi februarie 2006 şi celălalt petrecut în Statele Unite la începutul anului 2012.

## Cazul australian $RU_4$86

La sfârşitul lui 2005[1], în Australia a început o dezbatere publică atunci când, într-o mişcare fără precedent, patru senatoare din partide politice diferite au susţinut un „proiect de lege privat" pentru a revoca competenţa/jurisdicţia Ministerului Federal al Sănătăţii asupra licenţierii produsului $RU_4$86 (aşa-numita „pastilă pentru avort la domiciliu").[2] Senatoarele protestau astfel faţă de abordarea guvernului australian conservator, aşa-numitul guvern Howard, care continua să blocheze licenţierea acestui medicament, în ciuda poziţiei relativ liberale a Australiei faţă de avortul chirurgical, care fusese legalizat încă din anii 1970. Dezbaterea a dezvăluit că guvernul Howard, într-una dintre primele iniţiative legislative de la preluarea puterii, în 1996, plasase factorii/mijloacele de avort sub propria jurisdicţie (şi nu sub cea a organismului independent, Administraţia pentru Produse Terapeutice, care reglementa toate celelalte medicamente). Chiar dacă protestele faţă de acest subiect se stinseseră deja în 2005, modul în care $RU_4$86, *cu precădere*, reuşise să devină punctul central de contestare a autorităţii guvernului asupra vieţii era extrem de surprinzător. Alte puncte ale agendei legislative a guvernului fuseseră mult mai contestate public – politicile dure faţă de refugiaţi, participarea la războiul din Irak, legislaţia antiteroristă draconică,

[1] Rosalyn Diprose (2010) s-a referit mai pe larg la acest exemplu, într-un alt context.

[2] $RU_4$86 sau Mifepriston este un steroid sintetic care, în combinaţie cu o prostaglandină analogă, oferă ceea ce este considerat o alternativă de tipul „fă-o singur" la avortul chirurgical. A apărut în Franţa în anii 1980, a primit licenţă în Franţa în 1988, în Marea Britanie în 1991 şi în Statele Unite în 2000 şi este disponibil în mai multe ţări, ca Rusia, China, Israel şi în cea mai mare parte a Europei Occidentale.

legislaţia care desindicaliza piaţa muncii şi îngusta conceptul de căsătorie prin definirea acesteia în termeni sexuali. Dar numai $RU_486$ reuşise să provoace o mobilizare atât de dură faţă de autoritatea prim-ministerială încât să ducă dezbaterea din parlament la nivelul unui „vot de conştiinţă", rar în practica parlamentară (un „vot liber" care suspendă loialitatea faţă de propriul partid, aşa cum se întâmplă în sistemul Westminster) şi, mai mult, un vot pe care prim-ministrul şi Ministerul Sănătăţii l-au pierdut. Probabil încurajaţi de succesul acestei forme de dezacord, alte persoane din cadrul guvernului (şi din opoziţia laburistă) au început să conteste şi alte aspecte ale agendei legislative ale guvernului conservator Howard, ceea ce a dus, în final, la căderea acestuia în 2007.

Ce anume arată evenimentul $RU_486$ despre relaţia între maternitate, politicile reproducerii, acţiunea politică şi guvernarea vieţii unui popor? De ce problema administrării unei pastile pentru avort la domiciliu a devenit atât de importantă în lupta împotriva unei guvernări totalizatoare şi a fost atât de eficientă în restabilirea democraţiei? Şi, mai precis, ce spune acest eveniment despre acţiunea politică, biopolitică şi semnificaţia autodeterminării cu privire la reproducere? Cel de-al doilea exemplu va ilustra opusul – permanenta ameninţare de îngrădire a autodeterminării reproductive a femeilor.

## Cazul „dispoziţiei de control al naşterii" din Statele Unite, 2012

În februarie şi martie 2012, campania prezidenţială a Partidului Republican a virat de la cursul ei firesc, axat pe problema crizei economice, şi s-a implicat în ceea ce media a numit „războiul asupra femeilor" [*the war on women*]. Conflictul a fost declanşat de reacţiile conservatorilor la semnarea de către preşedintele Obama a dispoziţiei de control al naşterii prin care toate instituţiile care asigurau asistenţă de sănătate, inclusiv instituţiile religioase, erau obligate să accepte cererile de control al naşterii. Democraţii şi majoritatea femeilor, inclusiv 98% dintre catolicii americani, considerau că măsura se referea la sănătatea femeilor, la drepturile reproductive şi la accesul la serviciile medicale.[1] Republicanii şi mulţi dintre liderii religioşi

[1] Vezi „USA Today", http://www.usatoday.com/news/religion/story/2012-03-14/catholic-bishop-birth-control-obama/53539988/1.

susţineau, în schimb, că o asemenea obligaţie împiedică libertatea religiei. Spre exemplu, cardinalul Dolan, preşedintele Episcopilor Catolici Americani, susţinea că dispoziţia ameninţă libertatea religioasă şi capacitatea Bisericii Catolice de a proteja cea mai vulnerabilă parte a populaţiei – „victimele traficului uman, imigranţii şi refugiaţii" – dacă aceasta va trebui să o îndrume „spre avort, sterilizare sau contracepţie". După cum arată acest citat, biserica afirma că oferirea oportunităţii de a avorta sau de a folosi metode contraceptive echivalează cu supunerea acestor oameni – care sunt deja lipsiţi de toate drepturile umane şi a căror condiţie se reduce la ceea ce Giorgio Agamben numea „o viaţă goală" – la o viaţă în care drepturile lor vor fi şi mai încălcate.

Acest caz arată complexitatea problemei controlului naşterii în politica americană contemporană: ea este un punct nodal care aduce împreună religia cu libertăţile democratice, retorica războiului, protejarea celor deposedaţi, sănătatea, interesele economice şi biopolitica. Prin urmare, dezbaterea, care a apărut în cursa prezidenţială din 2012, despre controlul naşterii şi agenţii care sunt îndreptăţiţi să exercite un asemenea control – bisericile, cetăţenii, piaţa liberă sau statul – a şters graniţele dintre religie şi stat, dintre cetăţenie şi reproducere, dintre politic şi privat, inclusiv distincţia aristoteliană fundamentală între viaţa naturală (*zoe*) şi viaţa politică (*bios*).

Dezbaterile americană şi australiană arată deopotrivă că corpul matern care dă naştere se află la limita dintre *zoe* şi *bios*, dintre viaţa biologică şi cea politică, dintre privat şi public. După cum vom arăta în continuare pe larg, maternitatea este atât ţinta reglementărilor biopolitice, cât şi o expresie a natalităţii, a agentivităţii şi a vremurilor viitoare [*futurity*]. În exact acest punct, în perioadele de instabilitate politică, guvernul va încerca să reglementeze impredictibilul şi naşterea noului. Pe de altă parte, autodeterminarea cu privire la procesul naşterii poate deveni primul teren al luptei de rezistenţă faţă de bioputerea aflată în centrul statului.

## Conceptul de natalitate la Hannah Arendt

Pentru a discuta relaţia dintre biopolitică şi agentivitate politică în această luptă pentru reglementarea naşterii, ne îndreptăm atenţia spre filosofia natalităţii a lui Hannah Arendt. Trimiterea la Arendt

poate părea surprinzătoare dat fiind faptul că ea nu se referă la politicile de control al naşterii în mod direct şi, mai mult, e neclar dacă consideră sau nu că această chestiune este una politică. Cu toate acestea, teoria ei despre natalitate plasează problema naşterii în centrul politicului. Astfel, chiar dacă nu analizează conceptul în detaliu, Arendt consideră că „natalitatea", faptul că existenţa umană începe cu o naştere care nu face obiectul controlului fiinţei născute, este „categoria centrală a gândirii politice" (Arendt 1998, p. 9). Indiferent dacă îi spunem naştere naturală sau politică ori refuzăm cu totul această distincţie, evenimentul naşterii este condiţia acţiunii politice, a comunităţii şi a agentivităţii intersubiective. Această relaţie între natalitate şi agentivitatea politică anticipează biopolitica şi, în acelaşi timp, îi pune la îndoială, în mare măsură, premisele. Mai întâi, conceptul de natalitate ne permite să ne întrebăm de ce anumiţi teoreticieni ai biopoliticii – Agamben, Foucault sau Esposito – ignoră reglementările politice ale naşterii când, după cum au arătat exemplele de până acum, naşterea este un aspect central în dezbaterile despre agentivitatea politică şi guvernarea vieţii. Această omisiune este cu atât mai surprinzătoare cu cât, după cum Foucault recunoaşte el însuşi, biopolitica implică nu doar puterea statului de „a lăsa să moară" [*to let die*] (principala preocupare în analiza biopoliticului a lui Agamben), ci şi puterea de „a face să trăiască" [*to make live*]. În al doilea rând, opera lui Arendt se referă implicit la relaţia complicată dintre biopolitică şi ceea ce Carl Schmitt numea, în 1922, „teologie politică" (Schmitt 1985), adică reminiscenţa conceptelor religioase în problema suveranităţii politice, chiar dacă Arendt nu analizează în mod direct aceste relaţii. În cele din urmă, iar acesta este, probabil, cel mai important aspect, în centrul teoriei natalităţii a lui Arendt se află un concept de agentivitate politică, în ciuda amplorii a ceea ce a devenit astăzi cunoscut ca bioputere.

Legăturile fundamentale dintre maternitate şi natalitate devin evidente, în primul rând, printr-o scurtă analiză a celor trei semnificaţii interdependente pe care Arendt le dă evenimentului naşterii.[1] În pri-

[1] Patricia Bowen-Moore (1989) vorbeşte şi ea despre trei teme ale natalităţii pe care le observă în opera lui Arendt, deşi în termeni diferiţi de cei ai analizei noastre: natalitatea ca temă filosofică, natalitatea politică şi natalitatea ca discernământ. Deşi interesantă, analiza ei nu se referă la biopolitică sau la reglementarea guvernamentală a puterii de „a face să trăiască".

mul rând, natalitatea se referă la „noul început inerent în naştere", la condiţia de a fi fost născut, de a intra în lume prin evenimentul naşterii (Arendt 1998, p. 9). Interpretată în moduri contradictorii, chiar şi de Arendt însăşi, natalitatea poate însemna fie naştere „biologică", fie o „a doua naştere" în ordinea politică a acţiunii şi a cuvintelor (1998, p. 176), fie, după cum vom arăta, îmbinarea inseparabilă a celor două.[1] Chiar dacă Arendt separă naşterea biologică de naşterea de ordin secund, cea politică, este evident că natalitatea, în primul ei înţeles, este o noţiune intrinsec politică şi biopolitică: aşa-numita naştere biologică este întotdeauna implicată în acţiunile puterii, tehnologiei, medicinei, dreptului şi economiei. Arendt însăşi susţine că această naştere de prim ordin, la fel ca moartea, nu este un „simplu fenomen natural" – naşterea şi moartea umane presupun o lume construită, semnificativă şi umană „ale cărei durabilitate şi permanenţă relative fac posibile apariţia şi dispariţia" (1998, pp. 97-98).

Al doilea înţeles al natalităţii este cel care descrie condiţia la fel de paradoxală a celui care începe mereu, a celui care, prin acţiune, poate să înceapă ceva nou în istorie. După cum scrie Arendt, „noul început […] inerent în procesul naşterii se poate face simţit în lume doar pentru că nou-venitul are capacitatea de a începe ceva nou" (1998, p. 9). Şi, în cele din urmă, natalitatea înseamnă să fii împreună cu ceilalţi, să fii deschis la venirea străinilor, indiferent dacă aceştia sunt refugiaţi, imigranţi sau colegi noi. Chiar dacă nu este mereu consecventă în această privinţă, Arendt susţine în *Condiţia umană* că „capacitatea" de a acţiona şi de a vorbi este inseparabilă de felul de a fi al comunităţii politice sau de ceea ce ea numeşte comuniune [*togetherness*] sau ţesătură a relaţiilor umane (vezi, spre exemplu, 1998, pp. 22, 27, 184). În acelaşi timp, actul de vorbi şi de a interacţiona cu ceilalţi confirmă diversitatea umană prin faptul că natalitatea, ca expresie a unicităţii („cine" ca opus lui „ce"/„care" specific celorlalţi), este „salutată" (1998, p. 9) sau „dezvăluită" prin intermediul celorlalţi (1998, pp. 178, 180). Luate împreună, toate aceste înţelesuri interdependente ale natalităţii – evenimentul naşterii, noul început şi diversitatea umană dezvăluită în reţeaua relaţiilor umane sau a politicului – arată că toate sferele activităţii umane sunt „înrădăcinate

[1] Pentru o istorie a interpretărilor feministe aflate în conflict cu privire la cele două ordine de natalitate, vezi antologia *Feminist Interpretations Of Hannah Arendt* (Honig, 1995), în special capitolul lui Mary G. Dietz.

în natalitate în măsura în care au sarcina de a pune la dispoziţie şi conserva lumea pentru […] afluenţa continuă de nou-veniţi care se nasc în lume ca străini" (Arendt, 1998, p. 9).

Considerăm că, în vreme ce natalitatea nu este echivalentă cu maternitatea, conservarea lumii de dragul felului în care ea se arată este pusă în pericol de faptul că maternitatea este *determinată* de reglementări guvernamentale sau de religie şi teologie. În acest articol ne vom ocupa de două aspecte ale relaţiei dintre natalitate, biopolitică şi autodeterminarea reproductivă a femeilor: problema agentivităţii politice (implicată în cazul australian $RU_4$86) şi problema mai rar discutată a teologiei politice (implicată în exemplul asigurării de sănătate din Statele Unite).

## Natalitate şi agentivitate politică

Al doilea înţeles al natalităţii – a fi începător – dezvăluie nu doar felul neobişnuit în care Arendt foloseşte noţiunea de agentivitate politică, dar şi legătura dintre celelalte două înţelesuri. Pentru Arendt, un începător, spre deosebire de un „nou-venit", nu este imaginea unui copil sau a unui învăţăcel care nu se pricepe şi atunci trebuie să dobândească abilităţi, limbaj sau cunoştinţe. Dimpotrivă, începătorul este caracterizat de „capacitatea" (termenul lui Arendt) de a începe ceva fără precedent. Totuşi, ea nu foloseşte „capacitate" în sensul comun al unei abilităţi deja obţinute (spre exemplu, puterea raţiunii sau o abilitate fizică), care îi permite cuiva să devină agent în înţelesul obişnuit. În schimb, această capacitate îşi are originea în relaţia individului cu propriul început improbabil, primul înţeles al natalităţii, evenimentul propriei naşteri, care pentru Arendt este evenimentul de noutate imprevizibilă care îmi deschide viitorul. Paradoxul naşterii este că naşterea mea apare fără mine, înainte ca eu să am posibilitatea de a fi martor la ea. Iar acest lucru ne conduce la cel de-al treilea înţeles al natalităţii: a fi începător înseamnă a fi observat, luat la cunoştinţă şi întâmpinat ca atare, adică în relaţie cu o alteritate, indiferent dacă această alteritate se referă la evenimentul naşterii, la alţi oameni sau la corpul matern. Asta înseamnă că începutul anunţat de natalitate este dinainte un eveniment al pluralităţii umane, din moment ce semnificaţia lui şi faptul că se întâmplă sunt *dezvăluite celorlalţi* înainte să mi se întâmple mie. Pentru că cel care se

naşte nu-şi poate aminti naşterea, relaţia cu acest început, spre deosebire de relaţia cu originea, îl înstrăinează de sine astfel încât pentru sine rămâne o enigmă. Această idee, care apare ca un refren în opera lui Arendt, este prezentată pe larg în disertaţia ei despre Augustin[1] şi reluată în *Condiţia umană*: spre deosebire de problema identităţii subiective, la care se poate da un răspuns, „întrebarea augustiniană", adică problema/întrebarea care am devenit pentru mine însumi/însămi, „pare fără răspuns atât în sensul psihologic individualist, cât şi în sensul filosofic general" (Arendt, 1998, p. 10). În ciuda faptului că suntem fiinţe condiţionate – de natură, istorie, putere sau acţiunile anterioare –, categoria [aristoteliană] a naşterii ne reaminteşte că identităţile, inclusiv rasa, genul şi clasa, rămân indeterminabile. Această indeterminare este unul dintre motivele pentru care putem fi începători, adică fiinţe relaţionale ale căror acţiuni sunt considerate capabile de a crea diferenţă.

Încercăm să arătăm, probabil contraintuitiv, că legătura dintre natalitate şi agentivitate politică este stabilită nu doar în sfera publică a „comuniunii între oameni" sau în sfera politică, ci şi prin „primul ordin" al naşterii. Doar acest lucru poate explica de ce capacitatea femeii de a da naştere (potenţială sau efectivă) devine atât de des locul unei puternice lupte politice. Dar această idee presupune reconsiderarea conceptului de temporalitate din opera lui Arendt, din moment ce noţiunea de timp (şi nu doar rolul limbajului şi al corpului, aşa cum susţin multe interpretări feministe)[2] anulează distincţiile între naşterea biologică şi cea politică şi pun la îndoială opoziţia între determinismul biologic şi libertatea sau agentivitatea politică.

Pentru început, în *Condiţia umană*, Arendt arată că diferenţa dintre *bios* şi *zoe* nu se referă doar la tipul de naştere – adică naştere biologică versus naştere politică –, ci şi la temporalitate, în cazul deosebirii dintre determinismul biologic şi agentivitatea politică. Ea prezintă această deosebire în termeni temporali, după cum urmează: *zoe* se referă la existenţa umană ca viaţă biologică, a cărei temporalitate

[1] Scrisă iniţial în germană în 1929, disertaţia lui Arendt, revizuită pentru traducerea în engleză la sfârşitul anilor 1950 şi începutul anilor 1960, a fost publicată în 1996 cu titlul *Love and Saint Augustine* (ed. Joanna Vecchiarelli Scott & Judith Chelius Stark). Pentru înţelegerea genezei conceptului de natalitate la Arendt via Augustin, vezi Vatter, 2006.

[2] Pentru o perspectivă clarificatoare cu privire la interpretările feministe aflate în conflict asupra naşterii la Arendt, vezi Anne O'Byrne, 2010, pp. 90-93.

este ciclică din cauza reproducerii ei pasive (1998, pp. 96-97). Prin urmare, *zoe* este exclusă, în mod convenţional, din domeniul politicului şi cuprinsă în sfera privată deoarece este determinată: „viaţa în sine" este guvernată deopotrivă de destinul şi de forţa biologice care pentru Aristotel caracterizează guvernarea unui cămin (Arendt, 1998, pp. 26-27). Noi vom pune la îndoială afirmaţia lui Arendt conform căreia *zoe* sau viaţa biologică este, prin definiţie, determinată sau neliberă. Pentru început, este suficient să spunem că pentru Arendt nu există nicio agentivitate în repetarea ciclică a vieţii. *Bios*, pe de altă parte, se referă la fiinţa umană ca subiect politic captiv în timpul „istoric şi biografic" dintre naştere şi moarte – o temporalitate liniară, trăită, a duratei care presupune o lume umană sociopolitică a limbajului şi a acţiunii din care *bios* apare, dar prin care este, totodată, contestat (Arendt, 1998, pp. 96-97). Prin urmare, *bios*, spre deosebire de *zoe*, nu este determinat, chiar dacă, după cum vom vedea, *bios* poate deveni neliber dacă, spre exemplu, considerăm că istoria este progresia inevitabilă a unui timp liniar.

Din cauza temporalităţii sale, *bios* sau viaţa politică este, pentru Arendt, domeniul exclusiv al agentivităţii, dar nu în sensul convenţional al exercitării individuale a liberului arbitru sau a suveranităţii individuale. Pentru ea, agentivitatea politică este legată de al doilea şi al treilea înţeles al natalităţii şi de temporalitatea *bios*-ului: începem ceva, inclusiv noi capitole ale timpului istoric şi biografic, prin intermediul limbajului şi al acţiunilor care se dovedesc unice în relaţie cu ceilalţi.[1] Prin urmare, din perspectiva lui Arendt asupra condiţiei umane, natalitatea este expresia libertăţii şi a agentivităţii sau expresia iniţiativei şi a unicităţii în sensul temporal în care natalitatea înseamnă *apariţia unei breşe în continuitatea potenţială dintre trecut şi viitor, un hiat între nu mai şi nu încă* [*no longer and not yet*].[2] Acest lucru presupune prevenirea şi destructurarea determinismului care bântuie chiar şi timpul liniar al *bios*-ului, al timpului biografic.

---

[1] Aşa defineşte Arendt comunitatea politică: „spaţiul de apariţie" sau dezvăluirea „natalităţii" prin limbaj sau acţiune (vezi 1998, p. 184). Peg Birmingham explică această legătură între noţiunea de politic la Arendt şi ideile ei despre agentivitate şi libertate, pe care le opune ideilor echivalente din tradiţia liberală (2007, cap. 2).

[2] Arendt vorbeşte despre acest lucru, spre exemplu, în „The Gap Between Past and Future", prefaţa la volumul *Between Past and Future* (2006, p. 10), care este o parafrază a analizei sale din capitolul 20 al lucrării *Life of the Mind*, vol. I, 1978, pp. 202-212.

Dar *bios*-ul, deşi liber, nu este liber în mod *esenţial*; el poate ajunge să fie determinat, iar agentivitatea politică, sistată, prin ceea ce Arendt numeşte, în *Condiţia umană*, ascensiunea „socialului" (1998, p. 256) şi prin ceea ce astăzi poartă numele de biopolitică. Arendt analizează ascensiunea socialului în termenii infiltrării în spaţiul public a ştiinţei procesului (1998, pp. 322-323) şi a determinismului biologic caracteristic guvernării căminului (pp. 38, 255). Prin această formulare, Arendt nu pune la îndoială ideea că biologia şi naşterea biologică nu au agentivitate politică, sugerând că agentivitatea dispare atunci când sfera publică devine încărcată de biologie [*biologistic*]. Dar într-un alt loc, în care vorbeşte despre modalitatea prin care poate fi închisă breşa dintre trecut şi viitor, în contextul discuţiei despre totalitarism, Arendt susţine că determinismul politic poate apărea şi ca urmare a fenomenului opus: atunci când politicul determină cursul biologicului. Astfel, ea defineşte „totalitarismul" într-un mod care include ceea ce a devenit cunoscut ca biopolitică: acel tip de guvernare care atinge uniformitatea şi securitatea nu prin forţa dictatorială a legii, ci prin faptul că transformă umanitatea însăşi într-o „încorporare [*embodiment*] a legii", unde legea este înţeleasă ca decurgând inevitabil fie din *zoe*, fie din *bios*, „Natură sau Istorie" (1994, pp. 460-462). Împrumutând, în mod evident, ideea de la Arendt, Foucault defineşte biopolitica într-un mod asemănător: biopolitica urmăreşte exact această convergenţă a dreptului cu natura. După Foucault, scopul „bioputerii" este să elimine „evenimentele întâmplătoare" din procesele biologice şi să „atingă un echilibru general" în ceea ce priveşte populaţia, un echilibru care linişteşte prin promisiunea că protejează „securitatea întregului faţă de pericolele interne" (Foucault, 2003, p. 249). Unul dintre modurile prin care statul încearcă să obţină această uniformitate a vieţii biologice este controlarea mijloacelor de „a face să trăiască" şi „a lăsa să moară" (*ibid.*, p. 254). Din perspectiva lui Arendt despre guvernarea totalizatoare din *Originile totalitarismului*, asta înseamnă că legea va elimina natalitatea şi pluralitatea prin reducerea lui *bios* la *zoe* în general. În cazuri extreme, reducerea *bios*-ului la *zoe* presupune „a lăsa să moară" sau, cum spune ea în *Condiţia umană*, „privarea anumitor grupuri de propriul loc în lume şi expunerea lor brutală la necesităţile vieţii" (Arendt, 1998, pp. 254-255). Dar ceea ce ne propunem să subliniem este că biopolitica poate să elimine natalitatea şi pluralitatea şi prin

puterea statului de „a lăsa să trăiască" [*let live*], spre exemplu, prin preluarea controlului asupra naşterii şi reglementarea acesteia.

Vom arăta, astfel, că breşa temporală care împiedică determinismul timpului liniar al vieţii politice întrerupe, totodată, timpul ciclic al determinismului biologic care se presupune că defineşte naşterea fizică (sau prima) a fiinţelor umane. Prin urmare, autodeterminarea reproductivă a femeii trebuie inclusă în orice conceptualizare a agentivităţii, chiar dacă Arendt nu reuşeşte să facă acest lucru. De altfel, în operele sale târzii şi în special în *Life of the Mind* (1978, pp. 202-213), Arendt se foloseşte de ideea kantiană conform căreia judecata sau gândirea reflexivă deschide această breşă dintre trecut şi viitor pentru a distruge trecerea pasivă a timpului istoric liniar dintre naştere şi moarte. Dar, în *Condiţia umană*, natalitatea care întrerupe tradiţia pentru a deschide un viitor diferit de ea implică nu doar judecată şi gândire, ci şi limbajul şi acţiunea la care ceilalţi sunt martori. Din acest punct de vedere, agentivitatea reprezintă capacitatea de judecată, dar, mai important, după cum am arătat mai sus pe scurt, agentivitatea politică este dezvăluirea comună a sinelui mai degrabă ca un „cine" decât ca un „ce" (Arendt, 1998, pp. 10-11). Tocmai această dezvăluire şi observare a unicităţii fiinţei în reţeaua relaţiilor umane întrerupe şi distruge continuitatea timpului (determinismul) şi marchează o ruptură între trecut şi viitor. Şi invers: politicul, înţeles ca „spaţiu" al acestei dezvăluiri, oferă condiţiile pentru agentivitatea politică. Observarea şi primirea cu braţele deschise a unicităţii incognoscibile a celorlalţi, sau natalitatea, fac ca sinele şi comunitatea indivizilor să se înscrie în sfera viitorimii, a nedeterminării sau a *potenţialităţii* (Arendt 1998, pp. 199-201).

Nu vrem să minimalizăm importanţa înţelegerii acestei agentivităţi prin condiţionarea ei de „comuniunea" relaţiilor umane. Totuşi, ne propunem să arătăm că Arendt a greşit atunci când a exclus viaţa biologică sau *zoe* şi „naşterea" acesteia din teoria sa despre viaţa politică. Cu toate acestea, ea a deschis drumul înţelegerii faptului că naşterea biologică a *zoe* este atât expresia agentivităţii, cât şi prima ţintă a biopoliticii şi a guvernărilor totalizatoare şi conservatoare.

Mai exact, aşa cum Arendt a arătat că naşterea şi moartea sunt deja istorice şi supuse condiţionărilor sociale, ar trebui să analizăm viaţa biologică nu în termenii unei repetiţii ciclice, ci ca pe ceva din lumea aceasta, supus puterii şi tehnologiei şi impregnat de natalitate.

Emergenţa natalităţii în corporalitatea de toate felurile, inclusiv în naşterea fizică a fiinţelor umane, este un tip de agentivitate din moment ce asemenea emergenţe deschid o breşă între trecut şi viitor, suspendă orice aparenţă a continuităţii temporale şi permit o transformare a sensului şi a fiinţei. Se poate spune că a te naşte este „prima" expresie publică a unei asemenea emergenţe din viaţa fiecărui individ. Totuşi, pentru ca naşterea să fie o expresie a natalităţii (şi nu doar opera lui Dumnezeu sau a Naturii), trebuie îndeplinite două condiţii esenţiale. În primul rând, referitor la „acţiunea" de a naşte, decizia femeii de a da sau nu naştere trebuie să fie cât de liberă se poate. Nici Statul, nici Biserica, nici alte părţi interesate nu ar trebui să aibă autoritate asupra deciziei sale sau a „dreptului de a da viaţă" în general. În al doilea rând, referitor la descoperirea acestei „acţiuni" de către alţii, *diversitatea* inerentă în modul de manifestare a natalităţii stă în a fi observat şi primit cu braţele deschise ca unicitate nedeterminată în sfera politică. Lupta femeilor pentru autodeterminare reproductivă are ca scop şi apărarea acestei natalităţi şi diversităţi a existenţei umane.

## Natalitate şi teologie politică

După cum arătau studiile de caz pe care le-am discutat la început, lupta pentru drepturile reproductive arată nu doar posibilităţile acţiunii politice, ci şi întâlnirea biopoliticii cu teologia politică, întâlnire care pune capăt acestor posibilităţi. Termenul *teologie politică* apare la Carl Schmitt, în micul său tratat cu acelaşi nume, publicat iniţial în 1922, în care susţine că „toate conceptele moderne semnificative din teoria statului sunt concepte teologice secularizate" (Schmitt, 1985, p. 36). Schmitt nu neagă procesul de secularizare şi de separare formală a statului de biserică, dar consideră că această separare nu a produs o ruptură completă de teologie. Mai degrabă, teologia îşi continuă existenţa în politica modernă prin alte mijloace, mai exact prin ocuparea şi modelarea aparatului conceptual şi retoric al statului. Această dependenţă conceptuală o politicii seculare de structurile gândirii teologice este ceea ce Schmitt numeşte „teologie politică"[1].

[1] O perspectivă deosebit de utilă asupra teologiei politice este oferită de Graham Hamill care, alături de coeditorul său, Julia Reinhard Lupton, scrie: „Teologia politică

Principala idee din teologia politică a lui Schmitt este analogia dintre transcendenţa lui Dumnezeu în religie şi transcendenţa puterii suverane în politică: „Încălcarea legilor naturii […] prin intervenţia directă" a lui Dumnezeu este ca „intervenţia suveranului în ordinea juridică în vigoare" (Schmitt, 1985, pp. 36-37). În altă parte, Schmitt compară puterea suveranului de a interveni şi de a suspenda legea cu miracolul din teologie (p. 36). La fel cum intervenţia divină sub forma miracolului suspendă ordinea naturală, suveranul (sau aparatul de stat) poate suspenda ordinea legală şi timpul istoric. Pentru Schmitt, această suspendare a sistemului legal în vigoare constituie decizia suverană cu privire la starea excepţională. După cum spune el, „suveranul este cel care decide asupra excepţiei" (p. 5). Forţa excepţiei este ameninţarea nenumită la adresa ordinii statale (exemplificată de cazul războiului civil), iar decizia cu privire la ceea ce înseamnă stare excepţională (spre exemplu, stare de urgenţă) arată puterea chintesenţială a suveranităţii.

Deşi Schmitt nu se referă la bioputere explicit, interpretarea lui Agamben a operei acestuia implică o convergenţă între teologia politică şi biopolitică. După Agamben, dimensiunea biopolitică a deciziei suverane cu privire la starea excepţională [*the state of exception*] este dezvăluită de interzicerea „vieţii goale", adică a vieţii umane golite de orice semnificaţie politică şi supuse morţii (Agamben, 1998, pp. 71-91). Cu alte cuvinte, puterea suverană instaurează starea excepţională ţintind viaţa goală. Dar Agamben tinde să treacă cu vederea opiniile lui Schmitt cu privire la bazele teologice ale stării excepţionale şi ale suveranităţii. Atât timp cât puterea suverană este analoagă cu puterea divină şi din moment ce ţinta acesteia este viaţa goală, suveranitatea scoate la lumină interrelaţiile dintre biopolitică şi teologia politică. Cu toate acestea, după cum indică exemplele noastre, o altă ţintă a puterii suverane, care amestecă biopolitica şi teologia, este reprezentată de deciziile reproductive ale femeilor. Aşa cum arată cazul din Statele Unite, biopolitica reproducerii nu implică doar puterea statului de a face să trăiască (şi pe cea de a lăsa să moară), ci şi o investiţie teologică în această operaţiune a puterii.

---

nu este totuna cu religia […] ea […] denumeşte o formă de analiză care apare tocmai atunci când religia nu mai este modul dominant de a explica lucrurile sau de a trăi" (Hamill & Lupton, 2012, p. 1).

Cum ne poate ajuta gândirea lui Arendt cu privire la natalitate să intervenim în această reglementare biopolitică şi teologică a naşterii? Deşi a fost considerată o veritabilă secularistă, care se opune teologiei lui Schmitt, Arendt împrumută, la rândul său, câteva concepte din teologia lui Augustin, cu precădere viziunea lui asupra creaţiei omului în termenii temporali ai unui nou început (natalitatea) şi ai schimbării.[1] Augustin consideră că motivul misterios al creării divine a fiinţei umane este noutatea (adică noul început) deoarece, din perspectiva eternităţii, nu există schimbare sau noutate: „Din momentul în care încep să existe, lucrurile create se schimbă şi se modifică. Apariţia lor a fost prima schimbare, de la nefiinţă la fiinţă, iar legea schimbării le va guverna din acel moment destinele" (Arendt, 1996, p. 52). Următorul citat din *Despre Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin apare ca un refren în gândirea politică a lui Arendt: „Augustin scrie că «acest început nu a existat niciodată înainte. Pentru ca acest început să existe, omul a fost creat ca cel înaintea căruia să nu existe nimeni»" (p. 55). Pentru Arendt, asta înseamnă că, prin crearea omului, timpul capătă o nouă dimensiune, deoarece aceasta întrerupe mişcarea circulară a universului şi introduce posibilitatea noutăţii radicale:

> Începutul care a fost creat odată cu omul împiedică timpul şi universul creat ca întreg să se învârtă etern în cicluri care să aibă legătură doar cu el, într-o mişcare fără scop şi fără ca nimic nou să se întâmple. Prin urmare, omul a fost creat, într-un fel, de dragul noutăţii [*novitas*]. Din moment ce omul îşi poate cunoaşte […] „începutul" […] este capabil să se poarte ca un începător şi să instaureze povestea umanităţii (Arendt, 1996, p. 55).

Considerăm că, pentru Arendt, noţiunea de natalitate este o utilizare politică strategică a teologiei augustiniene, lucru evident în

[1] Revenirea continuă la Augustin trebuie să însemne mai mult decât ce ne spune Paul Kottoman, care susţine că Arendt încearcă doar să recupereze termenii seculari din gândirea unui filosof teologic. Kottoman menţionează influenţa lui Augustin doar într-o notă, în care susţine că Arendt este interesată de conceptul său implicit secular de natalitate (Kottoman, 2012, p. 156, nota 10). Pentru clarificarea modurilor în care Arendt se foloseşte de Augustin, vezi Birmingham, 2007, pp. 75-88.

diversele trimiteri pe care le face la opera acestuia. Această noţiune seculară a începutului este adusă împotriva subordonării lui Schmitt faţă de „excepţia" puterii suveranităţii, pe de o parte, şi împotriva versiunilor seculare de determinism, pe de altă parte. Pentru Arendt, problema principală este dacă forţa excepţiei – perturbarea imprevizibilă a ordinii legal constituite, a cauzalităţii naturale şi a biopoliticii – poate fi radicalizată şi transformată într-o sursă a agentivităţii intersubiective din politica seculară. Ideea ei de natalitate este, în mod evident, starea excepţională separată de decizia suverană şi reinterpretată, în schimb, ca un nou început în viaţa politică pus în scenă de agenţii politici. Cu alte cuvinte, Arendt propune pentru începutul politic o paradigmă extrem de diferită a excepţiei. Ceea ce vrem să subliniem este că condiţia acestui nou început politic (creat prin limbaj şi acţiune) este naşterea umană, care înseamnă, pentru oameni, cea mai radicală schimbare intrării în fiinţă.

Pentru ca naşterea să fie înţeleasă ca un nou început este nevoie, totuşi, ca ea să fie scoasă din domeniul necesităţii biologice, a determinismului istoric şi a puterii suverane şi reinterpretată în parametrii dorinţei materne şi a agentivităţii. Numai aşa evenimentul naşterii poate fi o interdependenţă capabilă să autorizeze, fiindcă atât sursa existenţei, cât şi descoperirea natalităţii rămân în afara creaturii care se naşte. Suntem de acord cu Arendt (şi împotriva presupoziţiilor Bisericii care stau la baza exemplului din Statele Unite) că acest „în afară" nu ţine de Dumnezeu, ci de corpul matern şi de comunitatea istorică.

Numind acest început politica natalităţii, Arendt operează o dislocare radicală a creaţiei divine nu doar în sfera acţiunii politice, ci şi în domeniul corpului matern, al agentivităţii şi al dorinţei. Această dublă dislocare a începutului subminează legitimitatea cvasiteologică a suveranităţii, radicalizând, în acelaşi timp, critica lui Schmitt cu privire la determinismul istoric şi cauzalitatea naturală.[1] Acest lucru poate explica, şi cu siguranţă contestă, intervenţiile continue ale bisericii în problema avortului şi a deciziilor luate de femei cu privire la reproducere.

[1] Critica lui Schmitt la adresa cauzalităţii naturale şi a celei istorice are ca scop recuperarea domeniului deciziei suverane, în timp ce critica lui Arendt pune accept pe domeniul agentivităţii umane, pe acţiune şi pluralitate. Vezi Schmitt, *Political Theology*, 1985, pp. 5-15.

După cum observă Arendt, teologia politică şi viziunea ei asupra noului început nu pot fi folosite împotriva cauzalităţii naturale fără o critică temeinică a utilizărilor adesea invizibile ale teologiei politice în chestiunile seculare ale determinismului istoric. Acest determinism implică o viziune asupra istoriei din perspectiva eternităţii, ca şi cum ieşirea din timp ar fi posibilă. Creată împotriva concepţiei teologico-istorice a eternităţii, noţiunea de temporalitate a lui Arendt pune accentul pe posibilitatea transformării istorice, care suspendă nu doar modelele deja stabilite ale puterii/cunoaşterii, ci şi timpul ciclic al naturii. După cum notează ea, „Noul se întâmplă întotdeauna în ciuda pronosticurilor copleşitoare ale legilor statistice şi a probabilităţilor lor […]; astfel, noul apare, întotdeauna, sub forma unui miracol" (Arendt, 1998, p. 178). Numai atunci când rămâne dincolo de orice schematism al determinismului istoric sau biologic şi în afara domeniului legitimităţii teologice sau statale a suveranităţii poate naşterea să apară sub forma miracolului. Doar atunci legăturile dintre un nou început, relaţiile umane şi natalitate pot fi folosite în scopul acţiunii politice, ca în cazul $RU_4$86.

În concluzie, în ciuda efectelor distructive ale bioputerii, natalitatea rămâne o condiţie fragilă a „capacităţii" intersubiective de a crea o lume nouă, o condiţie a transformării politice şi o condiţie pentru a avea libertăţii lumeşti. Această agentivitate lumească nu este nici proprietatea subiectului izolat, nici efectul dezvoltării istorice, ci este relaţională, în mod fundamental, contingentă şi creată de interacţiunile cu ceilalţi. În ciuda impredictibilităţii acţiunii, pe de o parte, şi a influenţei globale a bioputerii, pe de altă parte, natalitatea aduce în istorie posibilitatea unui nou început. Cu o formulare foarte sugestivă, Arendt consideră că agentivitatea intersubiectivă indică acea capacitate politică prin care poţi face posibilă, împreună cu ceilalţi, „naşterea" unei lumi noi (1963, p. 42). Această interpretare a natalităţii ca naştere politică a unei lumi noi nu doar înscrie agentivitatea maternă în domeniul politicului, dar o şi leagă de cel mai creativ aspect al acţiunii colective. După cum notează Arendt, deşi suntem muritori, „nu ne naştem pentru a muri, ci pentru a începe" (1998, p. 246). Acest lucru se întâmplă pentru că doar acţiunea, inclusiv cea de a da naştere sau de a decide să nu, poate întrerupe cauzalitatea naturală şi istorică şi iniţia ceva imprevizibil. În termenii lui Arendt, „în limbajul ştiinţelor naturale, [acţiunea] este «improbabilitatea

infinită care apare cu regularitate»" (1998, p. 246). În limbajul teologiei politice, ea este un „miracol".

**Notă**

Acest articol marchează începutul colaborării noastre în cercetarea natalității și a biopoliticii. Am prezentat o versiune mai scurtă în cadrul sesiunii *philo*SOPHIA la conferința anuală a SPEP [Society for Phenomenology and Existential Philosophy] pe 1 noiembrie 2012. Mulțumim auditoriului pentru comentariile utile, multe dintre ele fiind luate în considerație în revizuirile ulterioare.

**Bibliografie**

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin, 1963.

Arendt, Hannah, *Life of the Mind*, vol. I, San Diego and London, Harcourt, 1978.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, new edition with added prefaces, San Diego Harcourt, 1994.

Arendt, Hanna, *Love and Saint Augustine*, edited by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Arendt, Hannah, *The Human Condition* (1958), 2nd ed., Intro. Margaret Canovan, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Arendt, Hannah, „The Gap Between Past and Future", in *Between Past and Future*, London, Penguin, 2006.

Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, MD, Rowan and Littlefield, 2003.

Birmingham, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington, Indiana University Press, 2007.

Bowen-Moore, Patricia, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, London, Macmillan, 1989.

Cavarero, Adriana, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, translated by William McCuaig. New York, Columbia University Press, 2008.

Dietz, Mary G, „Feminist Receptions Of Hannah Arendt", în *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, The Pennsylvania State University Press, pp. 17-50, 1995.

Diprose, Rosalyn, „The Political Technology of $RU_4$86", în *Political Matter: Technoscience, Democracy and Public Life*, ed. by Bruce Braun and Sarah Whatmore, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 211-242, 2010.

Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976*. trans. by David Macey, ed. by Mauro Bertani and Alessandro Fontana, New York, Picador, 2003.

Hamill, Graham & Julia Reinhard Lupton, „Introduction", în *Political Theology and Early Modernity*, ed. by Graham Hamill & Julia Reinhard Lupton, Chicago, University Of Chicago Press, 2002.

Honig, Bonnie (ed.), *Feminist Interpretations Of Hannah Arendt*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1995.

Kottoman, Paul, „Novus Ordo Saeclorum: Hannah Arendt on Revolutionary Spirit", în *Political Theology and Early Modernity*, ed. by Graham Hamill & Julia Reinhard Lupton, Chicago, University of Chicago Press, pp. 167-177, 2012.

O'Byrne, Anne, *Natality and Finitude. Bloomington*, Indiana University Press, 2010.

Schmitt, Carl, *Political Theology*, trans. by George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Vatter, Miguel, „Natality and Biopolitics in Hannah Arendt", în *Revista de Ciencia Politica*, vol. 26, pp. 137-159, 2006.

Sarah Franklin

# Procreaţia postmodernă
# O perspectivă culturală asupra reproducerii asistate

Traducere de Vasile Mihalache

*Aici criza este a ordinii simbolice, a conceptualizării relaţiei dintre natură şi cultură astfel încât putem vorbi despre una prin intermediul celeilalte. Natura ca teren al semnificaţiilor nu mai poate fi înţeleasă de la sine dacă noi considerăm că Natura însăşi trebuie protejată şi promovată.*
Marilyn Strathern, *After Nature*

Opiniile populare despre noua tehnologie a reproducerii îşi au, de obicei, originea în momentul naşterii lui Louise Brown, primul bebeluş din lume conceput „în eprubetă", care s-a născut în Oldham, Lancashire, în iulie 1978. Dintr-o perspectivă antropologică, povestea acestei concepţii este supradeterminată. Odată cu naşterea lui Louise Brown a apărut un nou tip de dezbatere publică despre concepţie, în care posibilităţi de procreare fără precedent ridicau semne de întrebare cu privire la morală şi stârneau controverse politice. Atât aspectele morale, cât şi implicaţiile politice au rămas controversate până astăzi. În procesul de formulare a unui cadru legislativ, de pildă, există în continuare o îngrijorare semnificativă cu privire la modul în care poate fi stabilit un temei legitim de luare a deciziilor şi de dezbatere în domeniul reproducerii asistate.

Feministele/feminiştii au împărtăşit, la rândul lor, aceste îngrijorări şi dileme şi au încercat din răsputeri să se împace cu progresele rapide din domeniul tehnologiei reproducerii. Reproducerea s-a aflat mult timp în vizorul teoriei şi politicilor feministe din cauza modului în care este ea controlată, mod considerat un instrument de supunere a femeilor specific culturilor patriarhale. Criticile feministe timpurii se concentrează asupra maternităţii ca instituţie patriarhală (Rich 1976), asupra medicalizării sarcinii în câmpul profesional medical aflat sub dominaţie masculină (Donnison 1977;

Ehrenreich & English 1973a, 1973b, 1978), asupra istoriei contracepţiei (Gordon 1977) şi dorinţei patriarhale de a controla procesul de reproducere (Firestone 1970; O'Brien 1981). Acestora şi multor altor discursuri feministe timpurii despre politicile reproducerii li s-a alăturat între timp un corpus substanţial de analize feministe preocupate în special de apariţia noilor tehnologii ale reproducerii. Anii 1980 au adus provocări feministe majore la adresa noilor forme de control al reproducerii, într-o avalanşă de antologii (Arditti, Duelli-Klein & Minden 1984; Baruch, D'Adamo & Seager 1988; Cohen & Taub 1989; Holmes, Hoskins & Gross 1980, 1981; Homans 1986; Klein 1989; Overall 1989; Purdy 1989; Spallone & Steinberg 1987; Stanworth 1987, Whiteford & Poland 1989) şi într-o serie de monografii revelatoare (Corea 1986; Hartmann 1987; Lasker & Borg 1989; Martin 1987; Overall 1987; Petchesky 1984 [ed. rev. 1990]; Rothman 1986, 1989; Spallone 1989). Această traiectorie a analizelor critice feministe a continuat să ia amploare în anii 1990, dând naştere unor evaluări colective substanţiale ale riscurilor din domeniul în plină expansiune al ingineriei genetice şi reproducerii (Adams 1994; Bartels, Priester, Wawter & Caplan 1990; Birke, Himmelweit & Vines 1990; Holmes 1992; McNeil, Varcoe & Yearley 1990; McNeil & Franklin 1993; Petchesky 1990; Ragoné 1994; Raymond 1993; Rodin & Collins 1991; Rowland 1992; Scutt 1990; Spallone 1992; Stacey 1992; Strathern 1992a, 1992b; Wymelenberg 1990).

Amploarea pe care au luat-o discursurile feministe în această privinţă nu e deloc surprinzătoare, având în vedere ritmul în care progresează ştiinţa şi medicina reproducerii şi repeziciunea cu care inovaţiile devin rutină în acest domeniu activ. Nu este deloc surprinzătoare nici atenţia pe care feminiştii o acordă implicaţiilor politice ale noilor tehnologii genetice şi reproductive, având în vedere ritmul în care procesul de reproducere se redefineşte şi se reformulează. Cu toate astea, anxietatea feministă crescândă faţă de acest câmp de inovaţie patriarhală aflat la „frontierele" proceselor reproductive la oameni, plante şi animale este însoţită de semne serioase de întrebare cu privire la strategiile feministe de schimbare.

Înainte de a-şi fi atins multe dintre scopurile esenţiale în domeniul politicilor reproducerii, cum ar fi accesul gratuit, fără riscuri, la procedurile de avort, teoriile feministe au început să fie preocupate şi dezbinate de amploarea pe care au luat-o noile dileme reproductive.

Deşi multă cerneală a curs în analizele feministe ale acestor aspecte, puţine campanii feministe au reuşit să mobilizeze forme eficiente de acţiune colectivă directă împotriva a ceea ce se consideră a fi forme noi şi ameninţătoare de control al reproducerii. Cu toate că a apărut într-o perioadă de glorie a mişcărilor feministe, care deveniseră internaţionale şi în cadrul cărora problemele reproductive ocupau un loc central, tehnologia reproducerii s-a dovedit a fi o zonă în care erau greu de formulat strategii eficiente de rezistenţă feministă. Dar asta nu înseamnă că nu s-au făcut eforturi mari sau că nu au existat realizări concrete pe măsură. În India, de pildă, feministele/feminiştii au luptat cu succes împotriva folosirii amniocentezei pentru a avorta feţii de sex feminin. În Germania şi în Australia, vocile feministe s-au făcut auzite în dezbaterile publice, cel puţin, chiar dacă nu au reuşit întotdeauna să influenţeze la nivel decizional. În Canada, punctul lor de vedere a fost bine reprezentat prin mandatarea unei Comisii Regale pentru stabilirea unor direcţii normative pentru noile tehnologii reproductive, deşi recomandările acesteia nu au fost încă implementate. Reţelele feministe internaţionale, cum ar fi Reţeaua Feministă Internaţională de Rezistenţă faţă de Ingineria Genetică şi Reproductivă (FINRRAGE) şi Reţeaua Globală pentru Drepturi Reproductive, au reuşit să obţină un sprijin semnificativ, dar ele stau mărturie, totodată, pentru problemele cu care se confruntă feministele/feminiştii, care au fost (mai ales FINRRAGE) aspru criticate/ţi de femei care se opun acţiunilor sau ideilor lor.

Motivele acestor probleme sunt numeroase şi corespund schimbărilor care au avut loc atât în cadrul mişcării feministe, cum ar fi accentul tot mai mare pe diferenţele dintre femei, cât şi în cadrul climatului politic, în general, cum ar fi hegemonia tot mai răspândită a culturii întreprinderii, ascensiunea fundamentalismului şi discrepanţele crescânde dintre diversele forme de inegalitate domestică şi internaţională.

Aşadar, în acelaşi timp în care politicile reproductive au ajuns tot mai mult în atenţia feminismului, sensul politicilor reproductive s-a extins şi s-a diversificat totodată, determinând o pierdere a încrederii în strategiile, sloganurile şi ipotezele feministe preexistente, mai ales în cele fundamentate pe concepte precum drepturi şi alegere (vezi Franklin & McNeil 1988, pp. 553-555; McNeil et al. 1991). Pe măsură ce „alegerea reproductivă" începe să dobândească sensuri

cu totul noi şi pe măsură ce taţii, feţii şi embrionii dobândesc tot mai multe drepturi în această privinţă, pentru feminism autoritatea fundamentală a „dreptului femeii de a alege" poate fi considerată „în criză" (Himmelweit 1988). Faptul că nu a fost niciodată acceptat pe deplin nu consolează în niciun fel acest clasic slogan feminist, care şi-a pierdut o mare parte din autoritate în urma unor cazuri controversate, de tipul Baby M[1], în care se ciocneau alegerile şi drepturile a două femei (Snitow 1990). Dacă o astfel de incertitudine reuşeşte, chiar şi în mică măsură, să diminueze importanţa încă actuală a argumentelor feministe tradiţionale pe tema dreptului la avort, de pildă, înseamnă că feministele/feminiştii trebuie să vină cu abordări noi ale acestor politici.

Acest articol porneşte, aşadar, de la premisa că peisajul politicilor reproductive este în schimbare şi că feminismul trebuie, în consecinţă, să redefinească modul în care se raportează la acesta. Voi arăta că înţelegerea dimensiunilor culturale specifice ale acestei schimbări a construcţiei reproducerii este fundamentală pentru menţinerea unor deziderate feministe valide. În contextul acestei dimensiuni a politicilor reproductive, antropologia are un rol deosebit, activitatea multor cercetători în domeniu fiind foarte relevantă pentru definirea acestei abordări (Ginsburg 1989, 1990; Ginsburg & Tsing 1990; Lewin 1990, 1993; Martin 1987, 1990, 1991, 1994; Rapp 1987, 1988, 1990; Strathern 1992a, 1992b; vezi şi Edwards, Franklin, Hirsch, Price & Strathern 1993; Cannell 1990; Delaney 1986, 1991; Stolcke 1986; Tsing 1990). De asemenea, importante pentru încercarea de a formula implicaţiile culturale ale politicilor reproductive sunt concluziile istoricilor culturali (Duden 1993; Haraway 1989, 1991; Jay 1992; Jordanova 1989; Moscucci 1990; Pfeffer 1993; Schiebinger 1989, 1993).

Demersul meu argumentativ va urmări, în mare parte, reprezentările culturale populare şi va porni, astfel, de la ideea avansată pentru prima oară de Petchesky (1987), conform căreia reprezentările

[1] *In re Baby M*, primul proces din Statele Unite despre statutul legal al mamelor-surogat. William şi Elizabeth Stern au încheiat un contract cu Mary Beth Whitehead, care urma să fie inseminată artificial cu sperma lui William Stern şi să renunţe la drepturile părinteşti în favoarea lui Elizabeth Stern. După naştere, Whitebread a hotărât să păstreze copilul, dar, în cele din urmă, tribunalul a acordat custodia lui William Stern ca tată şi drept de vizită mamei purtătoare (n. t.).

culturale, cum ar fi imaginile fetale, au devenit câmpuri-cheie de luptă pentru semnificaţiile prin care sunt definite politicile reproductive (vezi şi Duden 1993; Franklin 1990, 1991, 1992b; Hartouni 1991; McNeil et al. 1991; Taylor 1992). Astfel, grilele culturale trasate de antropologie şi studiile culturale sunt aplicate, în cele ce urmează, unei serii de exemple din cultura publică sau mainstream. În acest fel, vor fi combinate un obiect tradiţional al cercetării antropologice (credinţele despre concepţie, relaţiile de rudenie şi persoană) şi teoriile culturale mai recente, cu scopul de a ilustra ceea ce se consideră a fi schimbări semnificative în fundamentarea culturală a presupoziţiilor legate de „realităţile vieţii".

**Reproducerea reproducerii**

Se poate spune că reproducerea se află în mijlocul unei serii ample de redefiniri şi reconstrucţii (literalmente) culturale, în primul rând ca urmare a convergenţei a două domenii, ştiinţa-genetica şi embriologia, prin intermediul cărora forme fără precedent de „asistenţă" ştiinţifică au fost atribuite procesului de reproducere şi dezvoltare. Procesele reproductive la oameni, plante şi animale sunt monitorizate, reglementate şi comercializate tehnologic la o scară fără precedent până acum (Spallone 1992; Wheale & McNally 1988, 1990). Aşa cum arată Strathern (1992b), reproducerea este „afacerizată". Controlul, intensificarea şi exploatarea proceselor genetice sunt fundamentul industriei emergente a biotehnologiei, în care politicile fertilităţii se întind de la calităţile solului la Iniţiativa de Apărare Strategică (Hobbelink 1991; Juma 1989; Shiva 1988, 1991; Yoxen 1983, 1986). „Conflictul genelor" a înlocuit obsesia pentru rachete în politica mondială a iniţiativelor de apărare strategică (Rose 1987, Wheale & McNally 1988).

În toate aceste situaţii, reproducerea este redefinită – social, economic, politic şi cultural. O expansiune şi o difuzare simultane ale politicilor reproductive au loc de-a lungul acestei proliferări de spaţii şi situaţii: politicile reproductive au devenit tot mai mult biopolitici în scopul lor de aplicare şi, totodată, micropolitici, atât prin molecularizarea controlului reproductiv, cât şi în sens foucaultian, indicând un efect capilar de contestări dispersate.

Ziarele sunt pline de articole despre cyborgi-mutanţi, care relatează despre ultimele progrese în materie de asistenţă biotehnologică: „Human Proteins Made By Sheep" [„Proteine umane obţinute din oaie"] (*Guardian* [U.K.], 28 februarie 1989), „Taking a Rise out of «Mutant» Bread" [„Provocările pâinii «mutante»"] (*Guardian* [U.K.], 3 martie 1990), „First Food Item to be Genetically Engineered Gives Firm Competitive Edge" [„Primul aliment modificat genetic creează un puternic avantaj concurenţial"] (*Wall Street Journal*, 27 martie 1990), „Scientists Search for Super Plants" [„Oamenii de ştiinţă sunt în căutarea superplantelor"] şi „New Crops for New Weather" [„Culturi noi pentru o climă nouă"] (*Guardian* [U.K.], 5 martie 1990). Nu numai media scrisă, ci şi media vizuală foloseşte acum o serie de imagini reproductive, facilitate de diferitele tehnologii de scanare şi monitorizare, dar şi de alte tehnologii de reprezentare vizuală folosite în mod obişnuit în acest câmp; ceea ce până acum era necunoscut, acum apare în documentare TV cum ar fi *The World of the Unborn* (vezi discuţia de mai jos). Filmul comercial trădează, la rândul lui, o fascinaţie faţă de schimbările din domeniul reproducerii prin noul gen al poveştilor horror cu cyborgi mutanţi (Creed 1987, Kuhn 1990).

Atât caracterul construit, cât şi cel artificial al reproducerii devin evidente din ce în ce mai mult în astfel de cazuri, pentru că amândouă sunt moduri de aplicare a tehnicilor de reproducere la nivelul oamenilor. Punerea cap la cap a unei concepţii (literalmente, vorbind) în laborator este în mod clar semnificativă pentru acest proces. Ce înseamnă, de fapt, concepţie umană asistată? Extragerea concepţiei din mediul întunecat al corpului femei şi plasarea ei în transparenţa vasului Petri, unde stă scufundată în cultura pură şi sterilă a mediului-cyborg HF-10 5% albumină bovină serică (BSA), fluid folicular matur (MFF), 5% $CO_2$ la 37°C reprezintă o ruptură îndrăzneaţă faţă de geneza umană de până atunci. La vedere, plutind deasupra, în ser fetal de viţel, se află originile noastre comune, blastocitele fătului, cu mărcile lor genetice unice şi cu întregul potenţial de dezvoltare umană încapsulat în toată gloria lor individuală de câteva momente. Nu e de mirare că sunt numiţi „copii-miracol". Ei întruchipează „mâna de ajutor" a ştiinţei, pe care tocmai naşterea lor o scoate la iveală: ei sunt născuţi prin asistenţă medicală. Geneza lor (embrionară) asistată îi face să fie prima generaţie de ab-origin-ali (*ab origine*,

de la origine, de la început) asistaţi. Aceste „noi concepţii" necesită noi modalităţi de a trata problemele fundamentale (Franklin 1992a).

Legea reglementează acum reproducerea în termeni de contract: proprietatea, brevetarea şi sancţiunile penale protejează embrionul uman în multe ţări. Prin urmare, dezbaterile publice şi legislative referitoare la aceste noi forme de reproducere asistată sunt o sursă importantă de înţelegere a ceea ce e important în acest domeniu (Franklin 1992b, 1993). Date fiind dificultăţile de înţelegere a acestor schimbări dramatice, descrise adeseori în termenii revoluţiei reproductive şi ai bravilor copii noi, nu e de mirare că Louise Brown era deja aproape o adolescentă când Autoritatea de Fertilizare Umană şi Embriologie din Marea Britanie a publicat primul Cod de Practică care avea să reglementeze descendenţa „fraţilor" ei care ar fi putut să apară. În Parlamentul Britanic, la fel ca în alte camere decizionale din lume, reproducerea asistată a fost discutată în termenii relaţiei risc – beneficiu. Au fost puse pe tapet, pe de o parte, diferitele potenţiale prejudicii aduse moralităţii, umanităţii şi societăţii de către noile forme de intervenţie tehnoştiinţifică în procesul de reproducere, iar pe de altă parte, potenţialele beneficii pe care le pot aduce aceste intervenţii: o mai bună cunoaştere, eliberarea de suferinţă şi un nivel mai mare al controlului şi al posibilităţii de a alege în privinţa reproducerii.

Argumentarea beneficiilor pune accent pe inevitabilitatea progresului ştiinţific şi pe incapacitatea noastră de a sta în calea lui. În mass-media, aceeaşi perspectivă este omniprezentă prin legarea noilor tehnologii reproductive de poveştile stereotipe ale cuplurilor infertile „disperate", aflate în căutarea fericirii cu ajutorul asistării tehnologice (Franklin 1990). Împreună, prezentarea de înaltă competenţă în Parlament a noilor tehnologii reproductive ca progres al „celui mai mare şi mai tare", alături de reprezentarea emoţionantă a cuplurilor infertile „disperate", transformate în mass-media în familii fericite, atenuează ameninţarea resimţită în faţa imaginii omului de ştiinţă care „se joacă de-a Dumnezeu" cu „cărămizile elementare ale vieţii".

## Povestea concepţiei obţinute

Reprezentarea reproducerii asistate ca ştiinţă naturală aflată în slujba familiei naturale scoate în evidenţă anumite convenţii tradiţionale uşor de imaginat şi invocă un sistem de credinţe bine împământenite, ca cele preocupate de valoarea familiei nucleare sau a progresului ştiinţific. Mai greu de imaginat este argumentul concepţiei pe care o aduc aceste reprezentări în prim-plan.. Emergente în multe spaţii reprezentaţionale şi discursive sunt naraţiunile în care concepţia nu este doar asistată, ci şi obţinută. Această înfăptuire, în laborator, de către echipe de profesionişti, constituie o scenă originară[1] total nefamiliară. Această versiune alterată a „realităţilor vieţii" constituie cu totul, cred eu, o metanaraţiune emergentă a concepţiei obţinute, care apare în lumea reproducerii asistate.

Un exemplu în acest sens este o docudramă TV în două părţi, transmise în Marea Britanie în cadrul emisiunii „Panorama" la BBC 1 în primăvara lui 1988, intitulate *The World of the Unborn* [„Lumea nenăscutului"] şi *The Agony and the Ecstasy* [„Agonia şi extazul"] (Genesis Productions). Produse, scrise, regizate şi filmate de un specialist în infertilitate, aceste filme prezintă componentele argumentelor concepţiei obţinute. Primul film se concentrează asupra concepţiei „normale" – cu alte cuvinte, asupra „modului în care sunt făcuţi copiii", iar al doilea film discută despre cauzele şi tratamentul infertilităţii. Împreună, aceste filme creează un continuum între fertilitatea „normală" şi infertilitate într-o manieră care face ca nevoia de asistare ştiinţifică a reproducerii umane să fie înţeleasă de la sine. Prin urmare, ele pun în lumină principiul central al naraţiunilor concepţiei obţinute, care afirmă că „natura are nevoie de o mână de ajutor".

*The World of the Unborn* începe cu o naştere urmărită în interiorul corpului femeii. Zgomote înăbuşite acompaniază imaginea vaginului filmat *in vivo*. „Naşterea unui copil este un miracol", începe să spună vocea din off, iar camera se mută în afara corpului pentru a arăta copilul care tocmai se naşte. Această informaţie este însoţită de muzică şi de o imagine a „genelor". Mici „secvenţe de ADN" apar în imagini alb-negru mărite microscopic ale materialului celular.

[1] În psihanaliză, momentul în care copilul surprinde sau presupune, după anumite indicii, actul sexual al părinţilor (n. t.).

Informaţia că „fiecare copil moşteneşte un set unic de gene de la părinţii săi" are rolul de a introduce o serie de mici lecţii ştiinţifice despre dezvoltarea umană timpurie, despre conceptul de cod genetic, despre replicarea genetică (mitoză) şi despre reproducerea celulelor sexuale (meioză). Copilul apare din nou în cadru. „În micile ovare ale acestei fetiţe de doar câteva zile sunt în jur de două milioane de ovule imature."

Dezvoltarea ovulului structurează concepţia despre maturizarea femeii, ilustrată pentru scurt timp printr-o siluetă feminină nudă, după care aparatul de filmat se mută înapoi în corp pentru a surprinde ultimele momente ale ovulului înainte de a fi eliberat. După eliberarea ovulului în trompa uterină, o scurtă secţiune descrie spermatogeneza (1000 de spermatozoizi pe secundă!), după care sunt prezentaţi cromozomii sexuali, urmaţi de o lungă scenă în care modele de sex masculin şi feminin au relaţii sexuale acompaniate de o muzică ce creşte în intensitate şi culminează în momentul ejaculării bărbatului, moment în care camera reintră în corpul femeii şi arată cum sperma „intră în acţiune".

„Spermatozoidul este, în esenţă, un pachet mobil de cromozomi", comentează vocea din off, trecând la prezentarea indispensabilă a călătoriei epice a spermatozoidului în căutarea ovulului. „Spermatozoidul poate înota până la 8 milimetri pe oră timp de trei zile." O scurtă discuţie şi o prezentare a anomaliilor spermatozoizilor face singura trimitere la infertilitate din întregul program, iar apoi se revine la „cursă". „Pentru milioane de spermatozoizi normali, acesta este începutul unei lungi călătorii: încercarea de a ajunge la un ovul pe care să-l fertilizeze. Nu poate fi decât un singur câştigător. Milioane vor muri în vagin şi în fiecare etapă a călătoriei." Pentru a putea penetra colul uterin, spermatozoizii sunt descrişi ca „formând un fel de falangă de forma unei pene, care înaintează prin mişcarea necontenită a cozilor". Apoi, este arătat (din nou) momentul în care ovulul este eliberat în trompa uterină, iar vocea din off explică faptul că „soarta lui depinde de fertilizare […]. Odată eliberat, el trebuie să fie fertilizat în decurs de 12 ore, altfel va muri." „Accesul spermatozoidului fertilizator declanşează maturizarea finală a ovulului", li se spune telespectatorilor.

Fertilizarea este urmată de o altă secvenţă în care apar genele, pentru a se demonstra recombinarea lor. „Acesta este momentul

exact al conceperii (creării) unei constituţii genetice diferite de oricare alta care a existat sau care va exista vreodată." În acelaşi timp, acest moment este, învaţă telespectatorul, un moment de risc extrem: afecţiunile cromozomiale, avortul spontan, sarcina extrauterină reduc dramatic rata de supravieţuire a zigotului. Restul filmului urmăreşte dezvoltarea embrionului şi apoi descrie stadiul de făt, în care creşterea ia locul dezvoltării ca „eveniment principal". Apare „profilul" corpului unei femei însărcinate pentru a arăta schimbările produse de dezvoltarea sarcinii. Filmul se încheie cu întoarcerea în interiorul bine ascuns [*muffled*] al uterului şi cu naşterea unei alte fetiţe.

„Agonie şi extaz" începe cu o imagine total diferită; îi prezintă pe cei al căror „curs al vieţii" a fost întrerupt abrupt şi neaşteptat. Scena de deschidere este o nuntă la biserică. Muzica de orgă acompaniază vocea de fundal: „Pentru acest cuplu, la fel ca pentru altele care încep o viaţă împreună apariţia şi îngrijirea unui copil este un dar aşteptat. Dar vor fi şi cupluri care nu vor putea avea copii. […] Pentru ele, anii vor trece într-o lentă agonie, pentru că mereu vor fi mâhniţi că nu pot avea copii." Decorul se schimbă şi ajungem în biroul unui consilier pe probleme de fertilitate, care explică dezorientarea, anxietatea, panica şi sentimentul de ameninţare produse de infertilitate. Imaginea unor acoperişuri însoţeşte o scurtă discuţie despre incidenţa infertilităţii la nivelul populaţiei generale, apoi filmul se întoarce la problema lui principală, adică la încercarea cuplurilor infertile de a găsi un tratament cu ajutorul diverselor forme de reproducere asistată. Sunt explicate diferite tehnici, ca fertilizarea in vitro (FIV), inseminarea artificială cu ajutorul unui donator etc., la fel şi diferitele proceduri de diagnosticare, iar restul filmului urmăreşte câteva cupluri în căutarea acestor proceduri de reproducere asistată. Norocul celor care „şi-au pus viitorul în mâinile medicinii profesioniste" este punctul central de interes, oferind un fel de perspectivă asupra lumii concepţiei obţinute din punctul de vedere al participantului-observator.

Punctul de vedere al specialistului de la începutul celui de-al doilea film surprinde bine felul în care sunt legate cele două docudrame: „Pentru a înţelege infertilitatea – spune el – trebuie să înţelegem mai întâi fertilitatea normală. *De fapt, fertilitatea umană nu este foarte eficientă*" (s.n.). Această perspectivă pune bazele construcţiei culturale

cheie care leagă lumea concepţiei obţinute de mai tradiţionala înţelegere a „realităţilor vieţii", mai exact faptul că natura are nevoie de ajutorul nostru.

## Înţelegerea noilor concepţii

Naraţiunea emergentă descrisă mai sus este semnificativă şi pentru că privilegiază genetica. Punctul de pornire este mai degrabă producerea de gameţi decât concepţia însăşi. În vreme ce perspectivele mai vechi asupra concepţiei puneau accentul pe „călătoria" gameţilor, care culmina cu fertilizarea şi cu drumul ulterior al dezvoltării fetale, noile perspective pun accentul pe importanţa proceselor genetice de replicare, recombinare şi exprimare[1]. Acestea sunt considerate determinante pentru codul genetic, cel care oferă „planul" pentru evenimentele ulterioare. Ca „fenomene naturale", procesele genetice sunt atât dominate de ierarhie, cât şi anterioare evenimentelor de fertilizare şi concepere; prin urmare, ele sunt considerate determinante atât ontologic, cât şi teleologic, extinzându-se dincolo de perioada reproducerii în individ, pentru a include atât generaţiile anterioare, cât şi pe cele viitoare. Mai exact, procesul genetic de replicare însuşi este cel care stă la baza „cursului vieţii" prezentat în film. „Realităţile vieţii", aşa cum sunt ele înţelese în mod tradiţional, includ un fel de secvenţă subsidiară. Accentul pus pe procesele genetice este, în acelaşi timp, un indiciu pentru accentul tot mai mare pus pe factorii de risc: reproducerea realizată cu succes ajunge să semene cu o cursă cu obstacole. Tocmai din acest motiv trebuie să fie asistată sau obţinută, pentru că, lăsată „de capul ei", este atât de predispusă la eroare.

Foarte important, metatraiectoria replicării genetice va fi diferenţiată de secvenţa ulterioară, cea a reproducerii, prin separarea concepţiei de fertilizare. În timp ce teoriile mai vechi consideră, de cele mai multe ori, fertilizarea sinonimă cu concepţia, în versiunile mai noi, ca cea din aceste două filme, ele sunt considerate diferite. Potrivit primului film, fertilizarea apare atunci când spermatozoidul penetrează ovulul, dar concepţia începe abia mai târziu, când

[1] Exprimarea genetică este ansamblul proceselor biochimice prin care informaţia ereditară stocată într-o genă este utilizată în sinteza unor molecule funcţionale în celule (n. t.).

se combină două seturi de material cromozomial. Fuziunea gameţilor, care în mod normal este considerată „momentul" conceperii, este, astfel, separată în două părţi. Mai întâi are loc fuziunea fizică a ovulului şi a spermatozoidului (fertilizarea), şi abia apoi fuziunea gameţilor (concepţia).

Prin urmare, în aceste teorii concepţia va fi definită genetic, subliniind din nou statutul ei dominant care determină traiectoria atât din punct de vedere narativ, cât şi discursiv. Replicarea genetică structurează ordinea cronologică a naraţiunii şi oferă un fundament epistemic pentru aceste perspective. Accentul pus pe importanţa fundamentală a constituţiei genetice unice a embrionului, totodată diferit, dar în continuarea istoriei speciei este la fel de important. În acest caz, centrul de greutate al naraţiunilor despre concepţie trece de la „miracolul" dezvoltării umane timpurii (aşa cum apare el în faimoasele fotografii ale lui Nilsson) la „misterul" tiparului genetic care determină acest proces.

Întoarcerea la nivelul acesta al genelor şi la tot ceea ce poate merge prost în legătură cu ele constituie una dintre cele mai importante caracteristici ale naraţiunilor emergente despre concepţie. Riscurile asociate cu sarcina sunt deopotrivă amplificate şi întoarse în timp: ovarele embrionare au în ele ovule care pot fi deteriorate. Aceste noi poveşti despre concepţie sunt o reacţie la conştientizarea tot mai largă a posibilităţii eşecului reproductiv, potenţând un climat al „conştiinţei infertilităţii". Eşecul reproducerii este subliniat nu doar prin amintirea riscurilor, ci şi prin trimiterea la risipă. „Natura" este descrisă ca desfrânată/risipitoare [*profligate*] într-un mod de neînţeles. Chiar dacă un fetus feminin are două milioane de ovule „unice" în ovarele sale, numărul acestora scade dramatic în timp. Şi doar puţine dintre ele vor ajunge la fertilizare; iar dintre acestea, şi mai puţine vor fi implantate. Până la apariţia recentă a echipamentelor high-tech de monitorizare, nivelul acestei „risipe naturale" nu era cunoscut. „Femeia nici nu şi-ar fi dat seama că e gravidă", subliniază filmul.

O caracteristică fundamentală a acestor perspective emergente asupra reproducerii este legătura pe care o fac între fertilitate şi infertilitate. Pentru ele, reproducerea pare să aibă nevoie de asistenţă „în mod natural". Înţelegerea procesului genetic al mutaţiei, sugerează acest tip de gândire, îl ajută pe omul de ştiinţă din domeniul

medicinei să prevină şi să vindece „anormalităţile" genetice sau chiar să le elimine complet din rândul populaţiei. Descrierea concepţiei ca pe o cursă cu obstacole justifică şi dimensiunea de cursă cu obstacole a fertilizării in vitro (FIV); în felul acesta, reproducerea „naturală" şi cea asistată par să fie aproape la fel, amândouă fiind caracterizate de rate de eşec la fel de mari. Cele două feluri de concepţie devin complementare: nu e surprinzător că FIV este atât de dificilă şi ineficientă, din moment ce procesul natural este atât de prost conceput. De altfel, este important de observat că, în aceste filme, atât copiii născuţi prin FIV, cât şi cei neasistaţi sunt descrişi ca „miracole": astfel, ei devin una. La câte obstacole apar mereu în calea concepţiei, par să spună aceste filme, e un miracol şi că ne putem reproduce.

Mijloacele de reprezentare folosite în *The World of the Unborn* constituie o altă dimensiune care vorbeşte despre noutatea acestor perspective. Tehnologiile de observare şi de imagistică sunt cruciale pentru aparatul tehnologic şi discursiv al reproducerii asistate. Dezvoltarea unei surse de lumină pentru îmbunătăţirea tehnicii laparoscopice, spre exemplu, a fost o realizare esenţială pentru succesul FIV. Scanarea, screeningul, laparoscopia, razele X şi microscoapele puternice sunt esenţiale, în medicina reproductivă, atât în cercetare, cât şi în procesul clinic. De aici şi importanţa pe care o acordă feminismul naturii patriarhale a privirii [*gaze*] clinice (vezi Haraway, 1989; Jordanova, 1989; Petchesky, 1987). Aceste tehnologii de vizualizare creează, în acelaşi timp, o suprafaţă media elaborată pe care să poată fi reprezentate evenimentele reproductive. Interfaţa aceasta este foarte importantă. Instrumentalismul furnizat de tehnologiile imagistice este atât epistemic, cât şi tehnologic. În *The World of the Unborn*, spre exemplu, sunt împletite mai multe tipuri de reprezentare. Cu puţine excepţii, ca în cazul corpurilor goale ale femeii şi bărbatului, privirea telespectatorului este întotdeauna mediată şi susţinută de tehnologie. Apare astfel un sentiment de permeabilitate corporală, camera mişcându-se fără probleme din interiorul corpului feminin în afara lui şi invers. Puterea tehnologică de mărire a imaginii, de iluminare şi de penetrare privilegiază privirea telespectatorului, la fel ca pe cea a medicului. Poziţia telespectatorului este stabilită prin intermediul privirii clinice, folosind tehnologiile acesteia pe măsură ce camera de filmat coboară de-a lungul laparoscopului.

Natura asistată tehnologic a punctului de vedere permite, de asemenea, simulărilor tehnologice ale evenimentelor să susţină imaginile „reale". Astfel, grafica generată de computer contribuie la explicaţiile despre procesele genetice, umplând golurile lăsate de incapacitatea tehnologiei medicale existente de a descrie aceste evenimente biologice în „viaţa reală". Acest neajuns creează o suprafaţă media vizuală complexă formată din imagini, fapte şi informaţii de diferite feluri, replicând astfel cu precizie modul mai larg în care construcţia culturală a reproducerii se schimbă prin intermediul aparatului tehnologic. Simulacrul graficii computerizate asistă tehnologia imagistică medicală într-un mod care scoate în evidenţă dependenţa de tehnologie a întregului proces. În aceste secvenţe reprezentaţionale multifaţetate, „natura" şi replicarea ei se amestecă: natura simulată creează o „punte de legătură" pentru secvenţele naturale, la fel cum tehnologiile de asistare se inserează ele însele în secvenţele naturale pentru a oferi o „punte de legătură pentru o viaţă nouă".

Redefinirea reproducerii din aceste perspective arată că semnificaţiile derivate din lumea concepţiei obţinute încep să influenţeze reprezentarea şi înţelegerea tradiţionale. Ca mijloace de reprezentare, ele ajută la legitimarea noilor tehnologii reproductive, creând un nou sens comun despre ce înseamnă „realităţile vieţii". Această schimbare are consecinţe culturale importante în sistemele mai largi de cunoaştere şi credinţe în care sunt implicate.

**Schimbarea fundamentului**

Odată cu apariţia acestor noi naraţiuni despre concepţie, formulate de nenumărate ori în mass-media, jurnale ştiinţifice, dezbateri parlamentare, discuţii etice şi altele asemenea, au apărut schimbări ale anumitor presupoziţii pe care se bazau concepţiile anterioare. Prima dintre acestea este retragerea procesului de concepere din lumea protejată a naturalităţii, sau, cel puţin, reînscrierea lui într-o versiune a naturii care este alterată fundamental prin faptul că este asistată. În timp ce „păsările şi albinele" rămân cu procesul lor natural, inaccesibil intervenţiei umane, care se petrece adânc în interiorul corpului feminin şi se dezvoltă în conformitate cu legile naturii, noile naraţiuni ale concepţiei asistate sau obţinute spun o cu totul altă poveste. Lumea aceasta devine vizibilă şi cognoscibilă cu ajutorul

tehnologiei, care creează noi posibilităţi de acces la şi îmbunătăţire a reproducerii. Prin urmare, nevoia de asistenţă tehnologică a ajuns să fie considerată un produs al naturii însăşi. La baza acestei devieri, în care „mâna de ajutor" a tehnologiei ajunge să fie confundată cu natura, înlocuind-o în acelaşi timp, trebuie să stea o schimbare-cheie în organizarea şi semnificaţia culturală a reproducerii. Importanţa acestei schimbări constă în legitimarea şi naturalizarea (adevărată legitimare *prin* naturalizare) asistării procesului reproductiv.

Un alt mod de a legitima asistarea tehnologică, legat de acesta din urmă şi folosit în favoarea ingineriei genetice, este ideea că natura are nevoie de o mână de ajutor pentru că tehnologia deja i-a făcut suficient rău. Spre exemplu, se spune din ce în ce mai des că avem nevoie de biotehnologie pentru a repara daunele făcute de tehnologia industrială bazată pe combustibilii fosili. În fiecare dintre aceste versiuni apare ideea unei cooperări între tehnologie şi natură. Însă o asemenea concepţie despre natura asistată dislocă inevitabil naturalul şi-l înlocuieşte cu asistatul, această definire înlăturând tocmai statutul axiomatic al naturalului, acel sistem fundamental de credinţe care spunea despre natural că este un set definitiv, obiectiv şi adevărat de fenomene. După cum susţinea Strathern, „dacă natura n-a dispărut, atunci *funcţia ei de temei* a făcut-o" (1992a, p. 195, s. a.). Mâna de ajutor a tehnologiei devine ea însăşi un temei prin promisiunea de a împuternici şi prin instrumentalismul ei manifest.

În orice caz, tehnologia oferă un alt tip de întemeiere fundamentală. În timp ce ideea naturalului serveşte ca temei prin faptul că denotă o „realitate" factuală independentă, guvernată de legi şi obiectivă, care, într-un sens, este fixă, universală şi absolută, întemeierea bazată pe împuternicirea tehnologică nu are niciun fel de graniţe. Absolutul creat de credinţa în împuternicirea tehnologică sau în progresul ştiinţific constă tocmai în promisiunea unor posibilităţi nemărginite. Într-un fel, garanţia împuternicirii tehnologice ca temei este inversul încrederii iluministe în ştiinţă: dacă mai demult instrumentalismul promitea să ofere mijloace pentru obţinerea cunoaşterii, cunoaşterea este astăzi dislocată cu totul de instrumentalismul care îşi are propriul adevăr. Rezumând, autoritatea de temei a naturalului trebuie considerată atât întemeietoare, cât şi antiîntemeietoare ca urmare a promisiunii ei de împuternicire fără margini,

ceea ce explică o mare parte din anxietatea care înconjoară reproducerea asistată.

Aceste observaţii trebuie lămurite. În timp ce posibilitatea, justificarea şi caracterul dezirabil (pentru unii) al reproducerii asistate sunt noi, schimbarea aceasta a devenit imaginabilă sau „conceptibilă" mult mai devreme. Ideea că capacitatea reproductivă a femeii este prost proiectată şi are nevoie de asistenţă tehnologică este la fel de veche ca folosirea forcepsului. Mijloacele de împuternicire tehnologică şi-au schimbat rolul de la un capăt al sarcinii, parturiţia (naşterea propriu-zisă), la celălalt, conceperea. Prin urmare, noutatea din domeniul reproducerii asistate tehnologic trebuie pusă în relaţie cu ceea nu este chiar atât de nou – modul în care asemenea intervenţii au fost legitimate în trecut.

Prin aşezarea noilor forme de intervenţie reproductivă şi control în interiorul cursului istoric bine-cunoscut al „caracterului lor dezirabil", putem avea imaginea de care feminiştii sunt preocupaţi. Mai exact, un sistem de putere şi cunoaştere dominat de bărbaţi şi, în esenţa lui, patriarhal a reuşit să numească, să definească şi să controleze un spaţiu aflat în interiorul corpului feminin. Din acest motiv, inventarea culturală a acestui spaţiu printr-un discurs ştiinţifico-medical nu poate să nu fie sursa multor îngrijorări. Reproducerea este din ce mai mult subiectul (dar şi obiectul) privirii hegemonice a clinicianului, iar aparatele tehnologice de monitorizare, management şi supraveghere ale lui (sau ale ei, din ce în ce mai des, în câmpul de reproducere asistată) sunt considerate o ameninţare. Această perspectivă este amplificată de înţelegerea firească, din ce în ce mai des, a acestui spaţiu ca o jurisdicţie a statului (patriarhal) (Steinberg, 1991; Smart, 1990; Spallone, 1989), o piaţă a sistemului economic (capitalisto-patriarhal) (Shiva, 1988), obiectul dezbaterii publice internaţionale în termenii drepturilor, alegerii, progresului şi altor concepte specifice tradiţiei (androcentrice a) umanismului liberal (*liberté*, *egalité*, *fraternité*) (Eisenstein, 1989; Pateman, 1988, 1989; Petchesky, 1984 [1990]) şi un spaţiu media în care apar miliarde de reprezentări, susceptibile de o hermeneutică feministă, care înscriu patriarhatul în cadrul lumii naturale.

Dacă axioma antropologică conform căreia ceea ce crede o cultură despre concepţie poate fi folosit ca o analogie pentru înţelegerea modului în care sunt definite alte lucruri (Malinowski, 1929) este

adevărată, atunci morala naraţiunii concepţiei obţinute, emergente în cultura euro-americană, este, simplu spus, „ştiinţa taţilor înşăşi". Nu este nimic nou în această definitorie prerogativă baconiană postiluministă. Până la urmă, ea a reprezentat principiul de bază conform căruia „natura" a fost supusă scopurilor „omului/bărbatului" [*man*] (Easlea, 1981, 1983; Keller, 1980, 1985; Merchant, 1980; Shiva, 1988).

Postmodernismul descrie procesul acesta în care anumite graniţe sau distincţii fundamentale sunt încălcate, generând o criză de legitimitate: acest proces apare, spre exemplu, în credinţele tradiţionale despre paternitate/maternitate [*parenthood*], procreaţie şi rudenie. Această zonă nu a fost analizată foarte mult în teoria postmodernă (cu excepţia notabilă a lui Haraway, 1989, 1991). Opiniile despre procreaţie sunt întemeiate şi ele pe o serie de definiţii referitoare la paternitate/maternitate şi relaţiile de rudenie, gen şi diferenţă sexuală, moştenire şi descendenţă. Modificarea procesului de reproducere sau de moştenire genetică presupune realizarea unor intervenţii fără precedent în viitorul reproducerii umane şi, astfel, în definirea-cheie a umanităţii înseşi. Prin intermediul asistării reproductive, spre exemplu, procreaţia este separată nu doar de sexualitate, ci şi de corp, iar fertilizarea este obţinută tehnologic. Prin urmare, are loc o expansiune a paternităţii/maternităţii, din moment ce „miracolul" apariţiei copilului va fi rezultatul unui număr de persoane care până atunci nu avuseseră nicio contribuţie la crearea unor noi indivizi. Astfel, statul are un interes „parental" faţă de originile tuturor indivizilor născuţi cu ajutorul tehnicilor de reproducere asistată; clinica devine locul actelor procreative, iar medicii – actori implicaţi în obţinerea concepţiei. Importanta legătură simbolică dintre activitatea conjugală şi cea de procreare – alături de opoziţia, la fel de importantă, între actele făcute din dragoste şi cele făcute pentru bani – este ruptă. Ceea ce odată era un act care presupunea dragoste, intimitate şi discreţie este acum un act public, o tranzacţie comercială şi o procedură gestionată profesionist. În contextul reproducerii asistate, concepţia încununată de succes şi procreaţia au devenit realizări ale muncii de echipă şi ale mâinii de ajutor a tehnologiei.

**Lipsa relativă de familiaritate**

Copilul este considerat rezultatul natural al actului de procreare al părinţilor lui. În structura relaţiilor de rudenie euro-americane, copilul întrupează contribuţia egală a părinţilor lui, cu care este înrudit genetic. Aceasta este o „relaţie de sânge". După cum spunea Schneider (1980), sistemul relaţiilor de rudenie este construit pe baza relaţiilor de sânge (substanţă corporală în comun) şi a relaţiilor juridice (căsătoria). Asistarea introduce o nouă ordine a lucrurilor care destabilizează acest temei fondator: şi anume, fenomenele naturale produse de tehnologie.

Astfel, embrionii dobândesc o importanţă aparte în disputele legale, în literatura medicală şi în media. Embrionii au devenit entităţi publice, obţinând o anumită protecţie legală şi devenind subiectul unei dezbateri publice fără sfârşit. Acest proces poate fi considerat un nou tip de dezbatere despre relaţiile de rudenie, în care diferitele zone de graniţă categoriale sau clasificatoare sunt disputate. Embrionul pare să fie un tip de entitate liminală în interiorul relaţiilor de rudenie (Franklin, 1993). În conformitate cu modul actual în care sunt definite relaţiile de rudenie, embrionul îndeplineşte toate criteriile necesare ale înrudirii. Înrudirea de sânge este dată de faptul că acesta este legat genetic de părinţii lui. Poate fi considerat legitim sau ilegitim în funcţie de circumstanţele conceperii. Poate fi considerat parte din relaţiile de rudenie şi datorită unei înrudiri mai simbolice: el este tot ceea ce fiecare dintre noi a fost cândva şi, în felul acesta, poate fi considerat un strămoş comun. Fenomenul acesta este universal, pentru toată omenirea, avem în comun acelaşi început, ca mici embrioni creaţi în urma procesului de fertilizare. Embrionul este uman, este o entitate şi, se spune, este un individ unic, care are în el însuşi potenţialul de a deveni „unul dintre noi". Din aceste motive, se poate spune că embrionul nu este înrudit doar cu o anumită persoană, ci cu umanitatea în general.

Această relaţie liminală de rudenie pe care o avem cu embrionul poate fi comparată cu cea pe care o avem cu „rudele noastre cele mai apropiate care trăiesc încă", cum ar fi cimpanzeii, cu care împărţim 98% din ADN. Înrudirea noastră cu ei este bazată atât pe asemănare, cât şi pe legături genetice (construite prin evoluţie, versiunea lungă a descendenţei şi a moştenirii şi, prin urmare, a înrudirii

umane). Ea poate fi descrisă ca o relaţie de rudenie între specii (Haraway, 1994). Embrionul nu este departe de a fi o specie diferită de cea umană, în sensul că, deşi îndeplineşte anumite criterii care îl înrudesc cu aceasta, este totodată diferit, dacă îl raportăm la „noi", pentru că este o entitate microscopică, care nu poate fi recunoscută ca persoană şi nici măcar ca fiinţă umană.

Embrionul este, astfel, o entitate cyborgică; venirea lui pe lume este şi organică, şi tehnologică. Deşi este complet uman (ce altceva ar putea fi?), este născut cu ajutorul ştiinţei, locuieşte în lumea atemporală de gheaţă a rezervoarelor de azot lichid şi se hrăneşte cu speciala (pura) cultură din vasul Petri. Pe de o parte, material de cercetare potenţial (obiect ştiinţific), pe de alta, cvasicetăţean (are drepturi legale) şi potenţial o persoană (subiect uman), embrionul dispune de o liminalitate cyborgică prin locul neclar pe care îl ocupă între ştiinţă şi natură.

Liminalitatea embrionului, aflat mereu între umanitate şi diferenţă, potenţial, dar nu încă, unul dintre noi, determină ca cercetarea embrionului să fie un spaţiu de contestare plin de pasiune. Aceste contestări oferă un tipar pentru definiţiile culturale despre ce înseamnă să fii o persoană şi despre ce anume creează o relaţie de rudenie: ele sunt dezbaterii de la sfârşitul secolului XX despre semnificaţia naturalului şi a omenescului. Argumentele fiecărei părţi sunt deja cunoscute. Cei care sunt în favoarea cercetării embrionare susţin că ea va aduce mari beneficii: remedii pentru boli şi alinarea suferinţei umane. Tot ei susţin că, în primele faze de viaţă, embrionul nu este o persoană. Împotriva acestei poziţii, cei care se opun cercetării embrionare susţin că e vorba de o ofensă la adresa umanităţii, o formă imorală de intervenţie. Această viziune poate fi susţinută de fundamente religioase, ştiinţifice sau morale. Argumentul feminist – care critică atât cercetarea embrionară, cât şi polarizarea omniprezentă a dezbaterii în conformitate cu poziţiile descrise mai sus – este că un embrion nu se poate dezvolta decât în interiorul corpului femeii. Un embrion aflat în afara corpului nu poate fi creat decât prin interferenţa cu corpul femeii şi, din această cauză, nu poate fi numit individ şi nu i se pot acorda drepturi civile fără să apară un conflict de interese între două persoane pentru acelaşi corp – o enigmă care zăpăceşte întreaga bază a libertăţii democratice liberale întemeiate pe ideile de autonomie şi integritate individuală. În Legea

britanică a Fertilizării şi Embriologiei Umane [*Human Fertilisation and Embryology Act*], votul pozitiv al parlamentarilor s-a bazat pe un echilibru între presupusa necesitate şi reglementarea strictă. Legea urmează logica argumentului liniei primitive[1] care, se spune, „va fi considerată ca apărând la 14 zile"; în acest „fenomen natural" a fost găsită distincţia între cercetarea permisă şi cea nepermisă. La fel ca „fenomenele naturale" din disputele asupra paternităţii, care sunt bazate pe analize de sânge sau pe amprentele genetice, argumentul liniei primitive face trimitere la autoritatea naturii într-un proces redundant. Simplul fenomen natural, în acest caz, este insuficient pentru a trasa o linie clară de demarcaţie, astfel încât o anumită perioadă de timp va funcţiona ca substitut. După exemplul „realizării" tehnologice a embrionului in vitro care ia locul fenomenului natural, soluţia legală le înlocuieşte pe amândouă. Prin urmare, fenomenul legal al celor 14 zile şi fenomenul tehnologic al existenţei embrionului în afara corpului înlocuiesc autoritatea cândva fondatoare a fenomenelor naturale ca bază pentru reglementarea problemelor referitoare la relaţiile de rudenie şi la paternitate/maternitate, care acum sunt prelungite pe tărâmul fertilizării şi al embriologiei.

Dintr-o perspectivă postmodernă, pierderea suferită prin amestecul fenomenelor naturale cu cele tehnologice nu ar trebui să însemne respingerea naturalului ca domeniu simbolic şi nici să presupună pierderea completă a autorităţii acestuia. Postmodernismul descrie pierderea unei credinţe, o criză de legitimitate, un colaps al autorităţii fondatoare. Are loc o schimbare de perspectivă asupra naturii, o construcţie care oferise un anumit nivel de încredere, care era o sursă a adevărului absolut. În confuzia observabilă în legea din jurul acestor fenomene naturale contestate se poate vedea o pierdere a încrederii în natură ca sistem de referinţă. Astfel, caracterului postmodern îi poate fi atribuită această pierdere specifică, dar nu

[1] Aşa-numita „linie primitivă" este coloana vertebrală primitivă a embrionului, vizibilă la aproximativ 14 zile. Apariţia ei este considerată semnul diferenţierii ţesutului uman de ţesutul care va deveni placenta în cazul embrionului din primele faze de dezvoltare. Statul britanic, prin Legea Fertilizării şi Embriologiei Umane din 1990, a folosit apariţia liniei primitive ca marker biologic şi juridic după care nu mai pot fi făcute experimente pe embrion. În acelaşi timp, ea este limita propusă în Statele Unite pentru cercetarea permisă (adică finanţabilă) în conformitate cu ghidul dezvoltat pentru National Institutes of Health (n. t.).

şi falimentul general al credinţei în natură (care pare bucuroasă să sufere mutaţii fără discriminare).

## Concluzii

Redefinirea reproducerii în funcţie de reproducerea asistată trebuie să fie înţeleasă prin referire la dimensiunea sa culturală specifică. Aici, aceasta a fost studiată prin folosirea unor exemple din locuri diferite, inclusiv reprezentările din media, dezbaterile publice şi procedurile parlamentare. Este clar că are loc o serie întreagă de schimbări culturale. În primul rând, e vorba despre transformările la care este supus sensul conceptului „fenomen natural", despre care am afirmat că, în bună măsură, şi-a pierdut autoritatea. Am arătat că tehnologia a devenit un fundament care a luat locul ordinii naturale. Dar acest fundament este alunecos sau chiar antifundamental în el însuşi, din cauza promisiunii unor posibilităţi nemărginite. Postmodernismul este folosit ca un cadru analitic pentru examinarea acestui proces, pentru că el oferă mijloacele necesare pentru a vedea nivelul şi natura transformărilor culturale rezultate din reproducerea asistată. Aceste efecte au fost urmărite prin ceea ce antropologia recunoaşte, în mod convenţional, ca fiind cheia producerii de credinţe despre relaţiile de rudenie, statutul de persoană şi originile umane: procesul venirii pe lume sau conceperea.

Aceşti indicatori arată că o anumită perspectivă globală, cea proprie colaborării ştiinţifice internaţionale din domeniul reproducerii umane şi al geneticii, este locul central al producţiei culturale. Această imagine amplifică îngrijorările feministe nu doar în privinţa protejării „intereselor femeilor", ci şi în cea a necesităţii de a stabili graniţe în jurul chestiunii puterii pe care o are tehnologia în reproducerea asistată. Analiza culturală explică, în parte, de ce este atât de dificil să evaluezi implicaţiile din acest domeniu cu posibilităţi nelimitate. În acelaşi timp, ea confirmă importanţa pe care o au, pentru feminism, cadrele culturale specifice prin care poate fi cuantificată, în mod adecvat, contestarea reproducerii, în forma reprezentărilor, imaginilor, semnificaţiilor şi simbolurilor. Dacă, pe de o parte, lărgirea şi dizolvarea politicilor reproductive în biopolitică şi micropolitică face ca munca feminismului critic să fie mai complicată, pe de altă parte, importanţa unor asemenea puncte de vedere devine şi

mai evidentă, pentru că aceste preocupări ale feminismului de cursă lungă vin dintr-o zonă care produce anxietate publică pe scară largă. Pentru feminism, care consideră deja de multă vreme că biologia este un domeniu extrem de politic, apariţia şi dezvoltarea biopoliticii pe scena globală este o lărgire a unui teritoriu familiar şi o confirmare a redefinirilor feministe precedente ale politicului, făcute pentru a putea include şi naturalul, şi biologicul, şi geneticul. Să vedem natura dizolvându-se în cultură ar putea fi un omagiu ironic şi plăcut adus anilor de protest feminist împotriva tiraniei faptelor naturale care stabilesc „locul femeii", doar că gaura neagră a asistării tehnologice nemărginite a luat deja locul acestei opoziţii. Dar, din nou, situaţia în care ne aflăm, de reproducători ai exact acelei culturi pe care urmărim să o contestăm, nu a fost vreodată altfel decât paradoxală.

## Notă

A fost o plăcere şi un privilegiu să pot participa la simpozionul despre Politicile Reproducerii organizat de Fundaţia Wenner-Gren, pentru care am scris iniţial acest capitol. Mulţumirile mele sincere se îndreaptă către Rayna Rapp şi Faye Ginsburg, care au organizat o asemenea conferinţă, şi către Sydel Silverman şi staff-ul de la Fundaţia Wenner-Gren pentru ospitalitatea, amabilitatea şi eficienţa care îi caracterizează. Rayna Rapp mi-a dat o mână de ajutor la redactarea variantei finale pentru care îi sunt recunoscătoare. Participanţilor la conferinţă le mulţumesc pentru sprijin şi inspiraţie, la fel şi Donnei Haraway şi lui Marilyn Strathern, a căror operă continuă să facă parte integrantă din gândirea şi scrierile mele despre relaţiile de rudenie, cultură şi ştiinţele vieţii.

## Bibliografie

Adams, Alice, *Reproducing the Womb: Images of Childbirth in Science, Feminist Theory, and* Literature, Ithaca & London, Cornell University Press, 1994.

Arditti, Rita, Renate Duelli-Klein & Shelley Minden (eds.), *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?*, London, Pandora, 1984.

Bartels, Dianne M., Reinhard Priester, Dorothy E. Wawter & Arthur L. Caplan (eds.), *Beyond Baby M: Ethical Issues in New Reproductive Techniques*, Clifton, NJ., Humana Press, 1990.

Baruch, Elaine, Amadeo D'Adamo & Joni Seager (eds.), *Embryos, Ethics and Women's Rights: Exploring the New Reproductive Technologies*, New York, Harrington Park Press, 1988.

Birke, Lynda, Sue Himmelweit & Gail Vines, *Tomorrow's Child: Reproductive Technologies in the 1990s*, London, Virago Press, 1990.

Cannell, Fenella, „Concepts of Parenthood: The Warnock Report, the Gillick Debate and Modern Myths", în *American Ethnologist*, vol. 17, nr. 4, pp. 667-88, 1990.

Cohen, Sherrill & Nadine Taub (eds.), *Reproductive Laws for the 1990s*, Clifton, NJ., Humana Press, 1989.

Corea, Gena, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, New York, Harper and Row, 1986.

Creed, Barbara, „From Here to Modernity: Feminism and Postmodernism", în *Screen*, vol. 2, pp. 47-67, 1987.

Delaney, Carol, „The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate", în *Man*, vol. 21, nr. 3, pp. 494-513, 1986.

Delaney, Carol, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village* Society, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1991.

Donnison, Jean, *Midwives and Medical Men: A History of Interprofessional Rivalries and Women's Rights*, New York, Schocken & London: Heinemann, 1977.

Duden, Barbara, *Disembodying Women: Perspectives oil Pregnancy and the* Unborn, trans. Lee Hoinacki, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.

Easlea, Brian, *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Women and* Nature, London, Weidenfeld and Nicholson, 1981.

Easlea, Brian, *Fathering the Unthinkable: Masculinity, Scientists and the Nuclear Arm Race*, London, Pluto Press, 1983.

Edwards, Jeanette, Sarah Franklin, Eric Hirsch, Frances Price & Marilyn Strathern, *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*, Manchester, Manchester University Press, 1993.

Ehrenreich, Barbara & Deirdre English, *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness*, Old Westbury, N.Y., Feminist Press, 1973a.

Ehrenreich, Barbara & Deirdre English, *Witches, Nurses and Midwives: A History of Women Healers*, Old Westbury, N.Y., Feminist Press, 1973b.

Ehrenreich, Barbara & Deirdre English, *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women*, New York, Doubleday, 1978.

Eisenstein, Zillah R., *Tire Female Body and the Law*, Berkeley, University of California Press, 1989.

Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution,* New York, Morrow, 1970.

Franklin, Sarah, „Deconstructing «Desperateness»: The Social Construction of Infertility in Popular Representations of New Reproductive Technologies", în *The New Reproductive Technologies,* ed. Maureen McNeil, Ian Varcoe & Steven Yearley, London, Macmillan, 1990.

Franklin, Sarah, „Fetal Fascinations: New Medical Constructions of Fetal Personhood", în *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies*, ed. Sarah Franklin, Celia Lury & Jackie Stacey, London, Harper Collins, 1991.

Franklin, Sarah, „Making Sense of Misconceptions: Anthropological Perspectives on Unexplained Infertility", în *Changing Human Reproduction: Social Science Perspectives*, ed. Meg Stacey, London, Sage, 1992a.

Franklin, Sarah, *Contested Conceptions: A Cultural Account of Assisted Reproduction*, teză de doctorat, Department of Cultural Studies, University of Birmingham, Birmingham, England, 1992b.

Franklin, Sarah, „Making Representations: The Parliamentary Debate on the Human Fertilisation and Embryology Act", în *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*, ed. Jeanette Edwards, Sarah Franklin, Eric Hirsch, Frances Price & Marilyn Strathern. Manchester, England: Manchester

University Press, 1993.

Franklin, Sarah & Maureen McNeil, „Reproductive Futures: Recent Literature and Current Feminist Debates on Reproductive Technologies (a Review Essay)", în *Feminist Studies*, vol. 14, nr. 3, pp. 545-560, 1988.

Ginsburg, Faye D., *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*, Berkeley, University of California Press, 1989.

Ginsburg, Faye D., „The «Word-Made» Flesh: The Disembodiment of Gender in the Abortion Debate", în *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, ed. Faye D. Ginsburg & Anna Lowenhaupt Tsing, Boston, Beacon Press, 1989.

Ginsburg, Faye D. & Anna Lowenhaupt Tsing, eds., *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, Boston, Beacon Press, 1990.

Gordon, Linda, *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America*, New York, Penguin, 1977.

Haraway, Donna J., *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modem Science*, New York & London, Routledge, 1989.

Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books & New York, Routledge, 1991.

Haraway, Donna J., „Race, Blood and Kin: A Meditation on Category Confusions". Articol prezentat la conferința „What's Blood Got To Do With It? Kinship Reconsidered, Anthropology Board, University of California, Santa Cruz, 29-30 aprilie, 1994.

Hartmann, Betsy, *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice*, New York, Harper and Row, 1987.

Hartouni, Valerie, „Containing Women: Reproductive Discourse in the 1980s", în *TechnoCulture*, ed. by C. Penley & A. Ross. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

Himmelweit, Susan, „More Than «A Woman's Right to Choose?», în *Feminist Review*, vol. 29, 1988, pp. 38-57.

Hobbelink, Henk, *Biotechnology and the Future of World Agriculture*, London, Zed Press, 1991.

Holmes, Helen Bequaert, ed., *Issues in Reproductive Technology: An Anthology*, New York, Garland, 1992.

Holmes, Helen B., Betty B. Hoskins, & Michael Gross, eds., *Birth Control and Controlling Birth: Woman-Centered Perspectives*, Clifton, N.J., Humana Press, 1980.

Holmes, Helen B., Betty B. Hoskins, & Michael Gross, eds., *The Custom-Made Child? Woman-Centered Perspectives*, Clifton, N.J., Humana Press, 1981.

Homans, Hilary, ed., *The Sexual Politics of Reproduction*, Aldershot, England, Gower, 1986.

Jay, Nancy, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1992.

Jordanova, Ludmilla J., *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries*, London, Routledge & Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

Juma, Calestous, *The Gene Hunters: Biotechnology and the Scramble for Seeds*, London, Zed Press, 1989.

Keller, Evelyn Fox, „Baconian Science: A Hermaphroditic Birth", în *Philosophical Forum*, vol. 11, 1980, pp. 299-308.

Keller, Evelyn Fox, *Reflections on Science and Gender*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1985.

Klein, Renate, ed., *Infertility: Women Speak Out about Their Experiences of Reproductive Medicine*, London, Pandora, 1989.

Kuhn, Annette, ed., 1990. *Alien Zone: Cultural Theory and Contemporary Science Fiction Cinema*, London, Verso, 1990.

Lasker, Judith & Susan Borg, *In Search of Parenthood: Coping with Infertility and High Tech Conception*, London, Pandora, 1989.

Lewin, Ellen, „Claims to Motherhood: Custody Disputes and Maternal Strategies", în *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, ed. by Faye D. Ginsburg & Anna Lowenhaupt Tsing, Boston, Beacon Press, 1990.

Lewin, Ellen, *Lesbian Mothers: Accounts of Gender in American Culture*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1993.

McNeil, Maureen & Sarah Franklin, eds., *Procreation Stories*, număr special din *Science as Culture*, vol. 3(4), nr. 17, London, Free Association Books, 1993.

McNeil, Maureen, Ian Varcoe & Steven Yearley, eds., *The New Reproductive Technologies*, London, Macmillan, 1990.

McNeil, Maureen, Sarah Franklin, Wendy Fyfe, Tess Randles & Deborah Steinberg, „In the Wake of the Alton Bill", în *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies*, ed. by Sarah Franklin, Celia Lury & Jackie Stacey, London, Harper Collins, 1991.

Malinowski, Bronislaw, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life Among the Natives of Trobriand Islands, British New Guinea.* Boston: Beacon, 1929 (1987).

Martin, Emily, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press, 1987.

Martin, Emily, „The Ideology of Reproduction: The Reproduction of Ideology", în *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, ed. by Faye D. Ginsburg & Anna Lowenhaupt Tsing, Boston, Beacon Press, 1990.

Martin, Emily, The Egg and Sperm. *Signs: A Journal of Women, Culture and Society*, vol. 16, nr. 3, 1991, pp. 485-501.

Martin, Emily, *Flexible Bodies: Tracking Immunity In American Culture-From the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston, Beacon Press, 1994.

Merchant, Caroline, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, London, Harper and Row, 1980.

Moscucci, Ornella, *The Science of Woman: Gynaecology and Gender in England, 1800-1929*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1990.

O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Boston & London, Routledge & Kegan Paul, 1981.

Overall, Christine, *Ethics and Human Reproduction*, Boston, Unwin Hyman, ed. 1989, *The Future of Human Reproduction*, Toronto, Women's Press, 1987.

Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Cambridge, England, Polity Press & Stanford, Calif., Stanford University Press, 1988.

Pateman, Carole, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political* Theory, Cambridge, England, Polity Press, 1989.

Petchesky, Rosalind Pollack, „Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction. *Feminist Studies*, vol. 13, nr. 2, pp. 263-292, 1987 republicat în *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine*, ed. by Michelle Stanworth, London, Polity Press & Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

Petchesky, Rosalind Pollack, ed. revizuită *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality and*

*Reproductive Freedom*, Boston, Northeastern University Press, 1990.

Pfeffer, Naomi, *The Stork and the Syringe: A Social History of Reproductive Control*, Cambridge, England, Polity Press, 1993.

Purdy, Laura, ed., *Hypatia*, număr special despre „Ethics and Reproduction", vol. 4, nr. 3, 1987.

Ragone, Helena, *Surrogate Motherhood., Conception in the Heart.* Boulder & London, Westview Press, 1989.

Rapp, Rayna, „Moral Pioneers: Women, Men and Fetuses on a Frontier of Reproductive Technology", în *Women and* Health, vol. 13, nr. 1-2, 1987, pp. 101-16.

Rapp, Rayna, „Chromosomes and Communication: The Discourse of Genetic Counseling", în *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 2, nr. 2, 1988, pp. 143-57.

Rapp, Rayna, „Constructing Amniocentesis: Maternal and Medical Discourses", în *Uncertain Term: Negotiating Gender in American Culture*, ed. by Faye D. Ginsburg & Anna Lowenhaupt Tsing, Boston, Beacon Press, 1990.

Raymond, Janice G., *Women as Wombs: Reproductive Technologies and the Battle Over Women's Freedom*, San Francisco, Harper San Francisco, 1993.

Rich, Adrienne, Of *Woman Born: Motherhood as Experience and* Institution, New York, Bantam Books, 1976.

Rodin, Judith & Aila Collins, eds., *Women and New) Reproductive Technologies: Medical, Psychosocial, Legal and Ethical Dilemmas*, Hillside, NJ., Lawrence Erlbaum Associates, 1991.

Rose, Steven, „Biotechnology at War", în *New Scientist*, 19 martie 1987, pp. 33-37.

Rothman, Barbara Katz, *The Tentative Pregnancy: Prenatal Diagnosis and the Future* of *Motherhood*, New York, Viking Press, 1986.

Rothman, Barbara Katz, *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal* Society, New York, Norton, 1989.

Rowland, Robyn, *Living Laboratories: Women and Reproductive Technologies*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1992.

Schiebinger, Londa, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

Schiebinger, Londa, *Natures Body: Gender in the Making of Modern Science*, Boston, BeaColl Press, 1993.

Schneider, David M, *American Kinship: A Cultural Account*, ed. a II-a, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

Scutt, Jocelynne, ed., *The Baby Machine: Reproductive Technology and the Commercialisation of Motherhood*, London, Green Print, 1990.

Shiva, Vandana, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London, Zed Press, 1988.

Shiva, Vandana, *The Violence* of *the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology and Politics*, London, Zed Press, 1991.

Smart, Carol, *Feminism and the Power* of *the Law*, London, Routledge, 1990.

Snitow, Ann, „A Gender Diary", în *Conflicts in Feminism*, ed. by Marianne Hirsch & Evelyn Fox Keller, New York & London, Routledge, 1990.

Spallone, Patricia, *Beyond Conception: The New; Politics of Reproduction*, London, Macmillan, 1989.

Spallone, Patricia, *Generation Games: Genetic Engineering and the Future For Our Lives*, London, Women's Press, 1992.

Spallone, Patricia & Deborah Steinberg, eds., *Made to Order: The Myth* of *Reproductive and Genetic Progress*, London, Pergamon Press, 1987.

Stacey, Meg, ed., *Changing Human Reproduction: Social Science Perspectives*, London, Newbury Park & New Delhi, Sage, 1992.

Stanworth, Michelle, ed., *Reproductive Technologies: Gender Motherhood and Medicine*, Cambridge, England, Polity Press & Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

Steinberg, Deborah, „Adversarial Politics: The Legal Construction of Abortion", în *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies*, ed. by Sarah Franklin, Celia Lury & Jackie Stacey, London, Harper Collins, 1991.

Stolcke, Verena, „New Reproductive Technologies: Same Old Fatherhood", în *Critique of Anthropology*, vol. 6, nr. 3, 1986, pp. 5-31.

Strathern, Marilyn, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, în Cambridge, England, Cambridge University Press, 1992a.

Strathern, Marilyn, *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester, England, Manchester University Press, 1992b.

Taylor, Janelle, „The Public Fetus and the Family Car", în *Public Culture*, vol. 4, nr. 2, 1992, pp. 67-80.

Tsing, Anna Lowenhaupt, „Monster Stories: Women Charged with Perinatal Endangerment", în *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, ed. Faye Ginsburg & Anna Lowenhaupt Tsing. Boston, Beacon Press, 1990.

Wheale, Peter & Ruth McNally, eds., *Genetic Engineering: Catastrophe or Utopia?*, Hemel Hempstead, England, Harvester-Wheatsheaf, 1988.

Wheale, Peter & Ruth McNally, *The Bio-revolution: Cornucopia or Pandora's Box?*, London, Pluto Press, 1990.

Whiteford, Linda M. &Marilyn L. Poland, eds., *New Approaches to Human Reproduction: Social and Ethical Dimensions*, Boulder & London, Westview Press, 1989.

Wymelenberg, Suzanne, *Science and Babies: Private Decisions, Public Dilemmas*, Washington, D.C., National Academic Press, 1990.

Yoxen, Edward, *The Gene Business*, London, Pan Books, 1983.

Yoxen, Edward, *Unnatural Selection: Coming to Terms with the New Genetics*. London, Heinemann, 1986.

Faye Ginsburg
Rayna Rapp

# Politica reproducerii

Traducere de Daniel Clinci

## Introducere

„Reproducerea" este un concept înşelător, legat de naştere, de noţiunile marxiste ale subzistenţei gospodăreşti şi ale constituirii forţei de muncă, precum şi de ideologiile care sprijină continuitatea sistemelor sociale (90). Deşi recunoaştem complexitatea termenului, ne concentrăm asupra reproducerii umane, care include evenimente din ciclul de viaţă uman, mai precis, feminin, evenimente legate de idei şi practici din jurul fertilităţii, naşterii şi îngrijirii copilului, inclusiv modurile în care acestea intervin în înţelegerea reînnoirii culturale şi sociale.[1] Poate din motivul că a fost o „temă a femeilor", studierea reproducerii de către antropologie nu a avut niciodată o poziţie centrală. Deşi există o tradiţie a cercetării acestui subiect, din anii 1960, majoritatea lucrărilor sunt investigaţii interculturale, despre credinţe, norme şi valori ale comportamentelor reproductive, cu toate slăbiciunile presupuse de aceste abordări (74, 99), după cum au observat unii recenzenţi (184, 212, 228).

Din 1970, analiza reproducerii a fost ajutată de întâlnirea dintre al doilea val de feminism şi antropologie, în care experienţele reproductive ale femeilor erau analizate ca surse ale puterii, dar şi ale subordonării. Rezultatul acestei întâlniri a fost bogat şi impresionant: unii autori s-au întrebat dacă „secretele femeilor" pot fi un fundament al puterii sau chiar un loc al rezistenţei (36, 292). Alţii au folosit date din „medicina pentru femei" (ca ierburile anticoncepţionale şi alăptarea prelungită ca metodă de suprimare a ovulaţiei) pentru a demonstra eficacitatea acesteia, în termeni ştiinţifici, ca alternativă la

[1] Proliferarea studiilor de gen din anii 1970 a oferit o matrice din care s-a ivit o nouă şi revitalizată abordare feministă a reproducerii. Încă de la începutul anilor 1080, activiştii şi cercetătorii preocupaţi de sexualitate în toată diversitatea sa au produs o literatură bogată, insistând asupra distincţiei conceptuale dintre sex şi reproducere (70, 334, 353[a], b). Prezentarea acestor lucrări se află dincolo de scopul acestui eseu.

sistemele medicale (30, 31, 217, 252, 256, 283). Controlul medicinei occidentale asupra corpurilor feminine, în special în timpul graviditătii, a devenit o temă de cercetare academică şi populară totodată (7, 26, 91, 261-263, 294). În tradiţia Margaretei Mead, unele dintre aceste date au fost popularizate în speranţa că vor ajunge la un public american non-academic, mai larg, pentru a-l convinge că aceste modele umane arată că practicile altor culturi ar putea fi de preferat celor americane în ceea ce priveşte îngrijirea natală şi perinatală (din jurul perioadei naşterii) (88, 106, 168, 282). Aceste lucrări s-au adăugat cunoştinţelor noastre despre alte culturi şi despre cultura noastră. De exemplu, presupoziţia americană că maternitatea este o categorie stabilă biologic a fost deturnată de analize istorice şi interculturale care dezvăluie nu doar variaţiile sale, ci şi felul în care femeile preiau definiţii ale maternităţii pentru a duce la îndeplinire unele scopuri individuale sau colective (35, 85, 194, 204). Evident, „reproducerea" acoperă o multitudine de semnificaţii.

„Politică" înseamnă, de asemenea, multe lucruri. În mod evident, antropologii au considerat că multiplele feluri în care puterea este structurată şi exercitată în activităţile cotidiene – mai exact, în relaţii de rudenie, căsătorie şi în moşteniri, ritualuri şi sisteme de schimb – reprezintă o problemă una centrală. Aranjamentele sociale locale în care sunt prinse aceste relaţii reproductive pot fi interpretate ca inerent politice. Odată cu creşterea numărului de abordări economico-politice din domeniul antropologiei, un alt nivel de politică a fost încorporat în cercetările despre reproducere. Această „lentilă globală" se concentrează asupra intersecţiei dintre interesele statelor şi ale altor instituţii puternice, cum ar fi corporaţiile naţionale şi multinaţionale, agenţiile internaţionale de dezvoltare, medicina occidentală şi grupurile religioase, care construiesc contextele în care au loc relaţiile locale reproductive. De exemplu, efectele introducerii practicilor medicale occidentale pe tot globul reprezintă o temă importantă a lucrărilor antropologice recente (158, 159). Pentru a studia „onoarea şi ruşinea" într-un sat egiptean, trebuie să participăm şi la experimentele anticoncepţionale cu Norplant[1], care au loc în clinica satului, sprijinite de companiile farmaceutice multinaţionale

[1] Norplant este un dispozitiv anticoncepţional care se implantează în corpul femeii, în special în partea superioară a braţului, şi are efect timp de 5 ani. În 1999 a fost retras din Marea Britanie, iar din 2008 în întreaga lume (n. t.).

şi de guvernul naţional (244). Fluxurile globale sunt multidirecţionale, după cum se observă în circulaţia copiilor din lumea a treia şi a lucrătorilor în domeniul îngrijirii copilului din lumea întâi (55, 320). Altfel, K-Mart vinde „snuglis" (hamuri pentru copii ataşate corpului), al căror design a făcut ca foştii voluntari din Peace Corps să devină milionari prin vânzarea unor metode „naturale" de îngrijire a copilului deprinse în Africa.

Cercetătorii şi factorii de decizie politică au devenit din ce în ce mai conştienţi de multiplele modalităţi prin care relaţiile de putere oarecare influenţează experienţele reproductive. Nu putem studia cazul adopţiilor şi al asistenţei maternale din România fără a pune în centrul analizelor noastre interdicţia regimului Ceauşescu cu privire la contracepţie şi avort; nu putem înţelege impactul politicii familiei cu un singur copil din China rurală contemporană fără a lua în considerare diferenţa tradiţională de importanţă dintre fiice şi fii (280). Indiferent că examinăm diversele efecte ale fenomenelor la scară mare, cum sunt programele de planificare familială cu agende implicit sau explicit eugenice (1, 44, 322, 338, 357), impactul noilor tehnologii reproductive asupra relaţiilor de rudenie, a organizării sociale şi a înţelegerii culturale ale parentalităţii (42, 302, 304, 339, 342), mişcările sociale concentrate asupra problemelor reproductive ca dreptul la avort şi abuzul sterilizării (109, 200, 276, 274) sau reţelele de *self-help* formate în jurul pierderii sarcinii, infertilităţii şi adopţiei (186, 234), înţelegem că relaţiile reproductive locale se constituie prin şi rezistă la forme mai globale ale puterii.

Observăm, deci, că „politicile reproducerii" sintetizează aceste două perspective – locală şi globală – prin examinarea nivelurilor multiple de care depind practicile, metodele şi politicile reproductive. O asemenea sinteză poate restructura modul în care antropologii studiază acest subiect şi poate muta investigarea reproducerii în centrul anchetelor antropologice. Mai mult, această recapitulare se referă şi la politicile reproducerii ideilor, întrebărilor şi metodelor care au format studiul reproducerii umane din interiorul antropologiei, precum şi la aplicarea lor în lumea din care sunt extrase subiectele antropologiei.

## Conceperea reproducerii

Cadrul de analiză pe care îl propunem are la bază mai multe tradiţii intelectuale. Una dintre acestea este reevaluarea de către antropologi a faimosului dicton al lui Engels: „Factorul determinant în istorie este […] producerea şi reproducerea vieţii imediate […] pe de-o parte, producerea mijloacelor subzistenţei, hranei, hainelor şi adăpostului; […] pe de altă parte, producerea fiinţelor umane, propagarea speciei" (96, p. 26). Această literatură datorează multe şi antropologiei sociale, ale cărei studii despre relaţiile de rudenie, căsătorie, parentalitate şi adopţie consideră că reproducerea este sistematic organizată, sensibilă la schimbările din economiile domestice şi, astfel, un aspect al distribuirii puterii în orice societate (114-116). Rezultatul a fost un nou domeniu de cercetare care a investigat determinarea reciprocă a relaţiilor dintre producere şi reproducere. În vreme ce termenii „producere"/„reproducere" au fost criticaţi ca posibilă impunere etnocentrică a categoriilor culturale ale societăţilor capitaliste în alte contexte (377), acest cadru de lucru a fost util atunci când s-a aplicat în contexte deplin capitalizate şi în contexte în care capitalismul contestă şi transformă alte tipuri de formaţiuni socio-economice. Necesităţile simultane ale muncii şi îngrijirii copilului constrâng deciziile reproductive ale femeilor, valoarea conferită copiilor şi organizarea socială a îngrijirii copilului, inclusiv comodificarea acestuia (10, 34, 56, 123, 145, 180, 199, 305, 378).

Limitele acestui punct de vedere au fost atinse atunci când cercetătorii s-au interesat de agentivitatea femeilor care negociază forţele contradictorii în care sunt prinse vieţile lor. Pentru a înţelege această problemă, antropologii au folosit metodele istoriei sociale şi ale analizei foucaultiene pentru a explora dialectica dintre, pe de-o parte, strategiile discursive ale statului, pieţei şi instituţiilor medicale internaţionale, şi pe de altă parte, rezistenţa la acestea (209, 340, 352). Această perspectivă interdisciplinară ne-a arătat cum diferenţele de putere nu doar reprimă, ci şi construiesc identităţile. De exemplu, restricţiile femeilor din numeroase culturi au servit de multe ori ca fundament care justificator pentru pretenţiile de moralitate politică superioară a femeilor, prin utilizarea unor discursuri maternaliste (163, 210). Cererile articulate în limbajul maternităţii au fost emise şi de dreapta, şi de stânga, pro-sufragiu şi anti-sufragiu, în timpul

„marşului tigăilor şi oalelor" împotriva regimului Allende din Chile, în antimilitarismul de la Greenham Common, dar şi de mame şi bunici în Plaza de Mayo din Argentina. Astfel, „politicile reproducerii" pot deschide noi spaţii pentru producerea politicilor publice (77, 97, 109, 139, 150, 175, 307).

### Controlul populaţiei: internaţionalizarea intereselor statului şi pieţei

Cerinţele contradictorii adresate femeilor şi, uneori, îmbrăţişate de ele sunt întotdeauna determinate de actori puternici şi instituţii cu interese clare. Secolul XX a fost martorul unor modificări semnificative a aparatelor prin care este guvernată reproducerea. În istorie, puterea statală a depins direct şi indirect de definirea normativă a familiei şi de controlul populaţiei (79, 101, 102, 161, 220, 266). Nicio discuţie despre puterea statală contemporană nu poate evita să observe legăturile naţionale şi internaţionale dintre ascensiunea profesiilor şi industriilor medicale, pieţele globale ale muncii şi farmaceuticelor şi ideologiile şi politicile care leagă explicit dezvoltarea economică de controlul populaţiei. Dintr-o perspectivă liberal-individualistă, au apărut multe dezvoltări pro-alegere, cum ar fi crearea, distribuirea şi accesibilitatea unor forme de contracepţie relativ eficiente, sigure şi ieftine, avortul şi îngrijirea obstetrică (117, 221, 272, 349). Simultan, aceste tehnologii sunt însoţite de şi creează metode din ce în ce mai eficiente de supraveghere socială şi regularizare a practicilor reproductive (79, 107, 144, 267, 331, 345). Cunoaşterea ştiinţifică şi serviciile medicale din jurul biologiei reproductive promit creşterea şanselor de supravieţuire a copilului (256, 257, 318), îmbunătăţirea sănătăţii femeilor (48, 49) şi „vindecarea" infertilităţii (17). Dar asemenea dezvoltări au costurile lor. În America, de exemplu, atenţia asupra sănătăţii reproductive a femeii a fost folosită pentru a justifica consideraţii asupra comportamentului femeii în timpul graviditătţii, naşterii şi în perioada perinatală (208, 279, 351) şi chiar pentru a le exclude din locuri de muncă periculoase pe baza pericolelor aduse unor eventuale sarcini, chiar dacă aceste pericole îi vizează şi pe bărbaţi (45, 51, 155).

Cercetătorii feminişti din întreaga lume au chestionat valoarea noilor tehnologii reproductive (NTR). Unii au argumentat că aceste

NTR reprezintă cea mai nouă şi cea mai puternică modalitate prin care doctorii bărbaţi şi „farmacraţii" folosesc biotehnologia pentru a uzurpa reproductivitatea umană (6, 57, 302, 304); alţii au adăugat că femeile infertile sunt folosite drept cobai pentru experimente cu medicamente şi tehnologii (170, 337), în vreme ce femeile fertile sărace sunt recrutate ca mame surogat şi vânzătoare de ovule în cadrul unor „bordeluri reproductive internaţionale" (58). Natura surprinzătoare a tehnologiei nu ar trebuie să ne împiedice să vedem interesele persistente ale celor înregimentaţi în instituţii patriarhale precum Biserica şi sistemele legale de stat, care controlează funcţionarea şi accesul la NTR (339). Mai mult, focalizarea pe „remediile" tehnologice pentru infertilitate reînnoieşte accentul cultural occidental pus pe importanţa patenalităţii biologice, ceea ce face ca imposibilitatea de a avea copii să fie o problemă şi mai mare (103, 147, 222, 225).

Studiile empirice asupra acestor teme încep să apară; ele indică modurile complexe în care femeile care folosesc NTR dobândesc şi pierd, în acelaşi timp, controlul asupra reproducerii (95, 103, 197, 288, 308, 309, 369) şi evidenţiază importanţa diferenţelor de clasă, etnie şi religie în ceea ce priveşte accesul la şi alegerile din jurul unor tehnologii ca amniocenteza[1] (286, 288). Astfel, diagnosticarea prenatală a fătului a provocat dezbateri etice importante cu privire la eugenie, deoarece diagnosticul de dizabilitate este, de multe ori, motivaţia unui avort (8, 203, 316). Astfel de studii dezvăluie şi preocuparea culturii americane cu privire la perfecţiunea corporală, fantezia copiilor ca bunuri fără defecte şi romantismul ştiinţei care cucereşte fragilitatea umană (68, 147, 285, 304). În India, preocupările legate de controlul populaţiei au dus la sterilizări abuzive (274), iar preferinţa pentru copii de sex masculin a pus utilizarea amniocentezei în legătură de feticidul feminin. (151, 152, 232, 270).

Este important să indicăm faptul că aceste probleme ale controlului eugenic asupra individului şi corpului social preced dezvoltarea tehnologiilor reproductive moderne. În secolul al XIX-lea, moravurile euro-americane victoriene acasă şi imperialismul în străinătate au contribuit la construcţia şi conservarea categoriilor rasiale şi de clasă prin controlul reproducerii (117). De exemplu, în Anglia

[1] Amniocenteza este un test de diagnostic prenatal care se face pentru a determina daca bebeluşul are anumite probleme genetice, malformaţii sau infecţii (n. t.).

sfârşitului de secol al XIX-lea, reformatorii guvernamentali, preocupaţi de starea de sănătate a recruţilor trimişi în războiul burilor, le-au reeducat şi au oferit sprijin social mamelor din clasa muncitoare, pentru a se asigura că fii lor vor fi „carne de tun" de calitate superioară. În acelaşi timp, numărul redus de naşteri din clasa de mijloc era considerat un semn al „egoismului" şi cauză a declinului rasei; copii erau redefiniţi ca o categorie în pericol care are nevoie de îngrijire medicală şi de supraveghere din partea instanţelor de sănătate publică (65, 375). Aceleaşi sentimente au alimentat cruciada pentru criminalizarea avortului în Statele Unite (200, 238); în mod ironic, legile avortului au fost liberalizate un secol mai târziu, parţial pentru a controla numărul de naşteri din grupurile dependente de ajutor social, săracii marcaţi rasial (272). Politicile pro-natalitate selective ale regimului nazist au fost determinate de motive similare (175).

În colonii, situaţia era şi mai complexă. În coloniile franceze şi olandeze din secolul al XIX-lea, relaţiile sexuale dintre colonizator şi colonizat au pus în „pericol empiric" noţiunile superiorităţii europene şi au reconfigurat graniţele categoriilor rasiale. Autorităţile coloniale erau obsedate de statutul social al copiilor anormali rezultaţi din uniunea ofiţerilor europeni cu femeile colonizate (340, 341). Moştenirea acestor întâlniri s-a perpetuat în timp. În Mexicul colonial, sexualitatea, căsătoria şi ritualurile „superstiţioase" ale iubirii şi fertilităţii au fost controlate de Inchiziţia Spaniolă. Această supraveghere a fost internalizată în practicile „catolice populare" din comunităţile metise (13, 14). Astfel de studii arată cum interesele statului, bisericii şi capitalismului nu doar că se implică în crearea „comunităţilor imaginare" ale statelor naţionale (2), dar au şi un impact major asupra politicilor şi practicilor reproducerii.

**Mişcări sociale şi domenii contestate**

Procesele de mai sus – consolidarea statelor, colonialismul, costurile şi beneficiile fluctuante ale economiei de piaţă şi medicalizarea – nu sunt generate doar de centrele elitiste ale puterii şi nu rămân necontestate. Mişcările sociale care se ocupă cu diferitele aspecte ale sănătăţii femeii şi reproducerii s-au dezvoltat în multe contexte (26). Scopurile urmărite de activişti sunt, de multe ori, similare – acces la contracepţie, avort, oprirea sterilizărilor abuzive şi creşterea

drepturilor mamelor –, iar astfel de lupte au loc în diverse contexte şi nu pot fi echivalate. Ele sunt întotdeauna părţi în cadrul cultural, teologic şi legal pe care se bazează – individual sau colectiv – drepturile şi obligaţiile oamenilor (113, 241, 349).

De exemplu, problema avortului legal este justificată diferit în condiţii diferite: regimurile socialiste şi comuniste invocă scopul colectiv al administrării populaţiei (121, 290, 316), precum şi emanciparea femeilor (176). Rezultatele sunt, totuşi, imprevizibile; femeile din China pot considera politica familiei cu un singur copil potrivită sau opresivă, în funcţie de circumstanţe (144). În Nicaragua, unde transformările socialiste au fost sprijinite de instituţiile catolice progresiste, principiul sandinist al egalităţii politice pentru femei a fost ezitant în chestiunea avortului (239). În Japonia, motivele economice şi de planificare familială ale avortului sunt acceptate, în vreme ce drepturile femeilor la autonomie corporală nu sunt; în tradiţiile budiste şi şintoiste, o femeie care avortează este prinsă în cercul naştere/renaştere şi poate participa la ceremonii în memoria fătului pierdut (52). Drepturile cu privire la avort din democraţiile europene se leagă de politici mai ample ale responsabilităţii colective pentru sănătatea femeii şi a copilului (113). Prin contrast, argumentul american care justifică avortul ca parte a dreptului femeii la autonomie corporală este mai bine înţeles ca produs cultural al unui sistem legislativ bazat pe drepturile individuale (349).

Antropologii au adăugat o perspectivă nuanţată, întemeiată la această literatură prin studierea nu numai a sistemelor politice şi religioase mari, în care politicile reproducerii sunt practicate, ci şi a luptelor, proceselor sociale şi constituenţilor prin care acestea se realizează. Studii recente se apleacă asupra controverselor politice şi folosesc istorii de viaţă pentru a examina modul în care activişti din ambele tabere ale dezbaterii americane asupra avortului s-au angajat în aceste dispute şi discursurile culturale pe care le folosesc pentru a obţine sprijin popular (108-110, 135, 200). Antropologii au început să analizeze mişcările *self-help* şi naraţiunile personale ca moduri de a face faţă anomaliilor reproductive cum ar fi pierderea sarcinii, infertilitatea şi adopţia, precum şi histerectomia (14, 98, 186, 234, 236). Ei îşi folosesc cunoştinţele pentru a dezvălui procesele socioculturale şi, uneori, pentru a recomanda acţiuni pe terenuri contestate, cum sunt formarea familiilor gay şi lesbiene şi procesele pentru custodia

copiilor (193, 195, 364, 372), precum şi educaţia cu privire la SIDA în diferite comunităţi din Statele Unite (205, 358) şi Africa (18, 22). Cercetătorii acestor probleme scriu de pe poziţii angajate, studiind probleme şi conflicte în calitatea lor de analişti şi actori conştienţi de mizele politice ale interpretărilor şi modalităţilor de prezentare (112). Datele include discursuri din cultura populară (273) şi material calitativ cum sunt poveştile de viaţă extinse, inclusiv acelea ale antropologului. Astfel de lucrări, în care analizele cercetătorului privesc simultan asupra propriilor subiectivităţi şi asupra celor ale surselor, împing limitele reprezentării şi problematizării etnografice (14, 109, 135, 142, 142[a], 157, 284, 288).

**Medicalizarea şi neajunsurile sale**

Această turnură reflexivă se dezvoltă, parţial, pe o perspectivă împărtăşită de activiştii din domeniul sănătăţii (7, 26, 296), mai mulţi antropologi medicali (37, 211, 214, 311) şi sociologi (299), potrivit căreia chestiunea serviciilor biomedicale occidentale este o sabie cu două tăişuri. În vreme ce beneficiile sunt indiscutabile, ascensiunea hegemoniei medicale prin introducerea tehnologiilor naşterii spitaliceşti, de exemplu, intră în competiţie de multe ori cu practicile indigene şi pot dezorganiza sau distruge forme locale de cunoaştere (158, 267). (Deoarece acest fenomen a fost investigat pe larg de antropologi, îl vom discuta în detaliu mai jos, în secţiunea despre naştere.) Antropologii au studiat micro-politica medicinei reproductive, de exemplu, în cadrul interacţiunilor medic – pacient (64, 187) şi în descrierile pe care le fac femeile albe şi african-americane din diferite clase (206). Dintr-o perspectivă mai globală, antropologii au studiat discursurile sexiste din descrierile medicale (209), precum şi ideologiile medicale şi eugenice care produc o raţionalitate hegemonică şi unificată a testării genetice prenatale, dar care reduc la tăcere aspiraţiile femeilor din diverse zone sociale cu privire la sarcinile şi copiii lor (286, 287).

Uneori, interesele comunităţilor locale şi medicale coincid. Pentru o scurtă perioadă, în Louisiana anilor 1960, o mişcare pentru controlul naşterilor care intenţiona să le ajute pe femeile negre sărace a reconstruit alianţele dintre spitalele universitare şi activiştii pentru sănătate, neutralizând Biserica Catolică. Din nefericire, această

alianţă s-a prăbuşit deoarece politicienii şi agenţiile locale, naţionale şi internaţionale i-au exploatat succesul pentru propriile lor scopuri, care, de multe ori, însemnau un control de sus în jos al populaţiei (356). Astfel de studii dezvăluie puterea perspectivei antropologice, care poate contribui la înţelegerea consecinţelor subiective specifice, a răspunsurilor locale şi a costurilor umane pentru intervenţiile medicale hegemonice asupra reproducerii femeilor. Ele demonstrează modurile specifice prin care categoriile de gen, de rasă şi de clasă sunt impuse şi construiesc corpuri sociale şi individuale.

## Ciclul de viaţă al femeii revăzut: fertilitatea şi controlul ei

Aceste procese globale întâlnesc codificările locale şi practicile fertilităţii. Antropologii au încercat să înţeleagă aceste practici în proprii lor termeni. De exemplu, reprezentările simbolice ale menstruaţiei s-au aflat în atenţia antropologiei de mult timp, considerate de unii a fi o componentă centrală a organizării sociale umane (15, 83, 240). O evaluare critică a lucrărilor mai vechi şi mai recente asupra menstruaţiei (39) indică faptul că abia recent cercetarea a început să contextualizeze pe deplin ritualurile menstruale în sisteme culturale mai ample. De exemplu, în cadrul triburilor sioux Oglala, Beng (Coasta de Fildeş) şi Yurok, despre femeile la menstruaţie se consideră că ar poseda o spiritualitate creatoare (38, 119, 281). Prin contrast, în Turcia rurală, unde tradiţia musulmană dictează că femeia se subordonează bărbatului, menstruaţia este stigmatizată (72). Analizele sociologice dezvăluie importanţa ierarhiilor de gen şi rezistenţele la ele în interpretarea menstruaţiei. În vreme ce femeile din Portugalia rurală folosesc tabuurile menstruale în avantajul lor economic şi politic (185), tabuurile menstruale şi excluziunea în tribul Navajo funcţionează ca stimulente pro-natalitate: aceştia le identifică subtil şi le pedepsesc pe femeile care nu rămân însărcinate (374). Pentru femeile americane este dificil să evite discursurile medicale ale patologiei şi producţia eşuată cu privire la sindromul premenstrual şi menstruaţie (118, 207). Iar circumstanţele din jurul diagnosticului unei noi patologii asociată menstruaţiei, sindromul de şoc toxic, poate fi interpretată ca dezvăluind structura socială a bolii: noţiunile culturale ale intimităţii şi poluţiei feminine; intrarea

masivă a femeilor cu ciclu menstrual în câmpul muncii, în care igiena rămâne o problemă privată, stigmatizată; dezvoltarea profitabilă a producţiei industriale a materialelor pentru menstruaţie, precum tampoanele superabsorbante, toate acestea se intersectează în dezvoltarea unei noi maladii (265). Lucrările recente indică şi variaţia, într-o singură cultură, a experienţelor femeilor la menstruaţie, în funcţie de istoriile maritale şi reproductive diferite (333).

Cercetările legate de variaţia biologică au deschis direcţii de studiu importante. Studiile care demonstrează sincronizarea menstruală a femeilor care locuiesc împreună (218) au deschis calea speculaţiilor asupra rolului acesteia în generarea solidarităţii feminine în societăţile mici (171, 179). Mai important, studiile bio-culturale dezvăluie că anumite tipare frecvente ale menstruaţiei comune femeilor din societăţile industrializate contemporane sunt atipice. Dovezile istorice şi interculturale sugerează faptul că ciclul de viaţă al femeii a fost caracterizat o menarhă târzie, de sarcini frecvente şi lactaţie prelungită care suprimă ciclul menstrual (3, 106, 138). Asemenea studii au implicaţii profunde în ceea ce priveşte practica şi teoria politicii reproducerii – de exemplu, prin interogarea importanţei unei pilule contraceptive care mimează tiparele occidentale (3) şi amintindune că paradigmele de cercetare biomedicală pierd din vedere date importante atunci când tratează corpul femeii ca pe o constantă biologică.

**Adolescenţa şi sarcina adolescentină**

Menstruaţia, poate datorită interesului acordat în ritualuri şi tabuuri asociate, este rar discutată de antropologi în relaţie cu fenomenul pe care îl indică în majoritatea culturilor: începutul maturizării fizice a femeii. În ciuda faimoasei (şi acum, contestatei; 105) lucrări a Margaretei Mead asupra adolescentelor din Samoa (223), au existat puţine studii nuanţate, chiar şi odată cu proliferarea cercetărilor feministe de la faţa locului. Excepţii notabile sunt cercetările recente asupra „fetiei" la aborigenii australieni în condiţiile schimbării reglementărilor şi a integrării lor într-un stat al bunăstării (40). Tinerele femei din Africa de Vest sunt prinse în jocul dintre valoarea mare atribuită fertilităţii timpurii şi continue şi presiunea de a absolvi educaţia secundară (18).

Una dintre explicaţiile pentru numărul redus al acestor studii poate fi preocuparea societăţilor industriale occidentale de a categoriza sexualitatea şi graviditatea adolescentine drept o „problemă socială" (182). Comparaţiile interculturale clarifică faptul că această „problemă" este o reflexie a prelungirii adolescenţei în societatea noastră, a valorii reduse a fertilităţii şi a lipsei de sprijin cultural şi social, toate acestea fiind mediate diferit de consideraţii cu privire la clasă, vârstă, rasă, etnie, preferinţe sexuale şi stare civilă (142, 174, 355). Mai mult, studiile biosociale istorice şi interculturale identifică drept anomalie perioada lungă de timp dintre menarhă şi maturitatea socială (marcată, adeseori, prin căsătorie) care caracterizează ciclul de viaţă al femeii din America contemporană: în Statele Unite, vârsta medie a primei menstruaţii este 12,8 ani, în vreme ce vârsta medie a căsătoriei este 20,8 ani. În multe alte societăţi şi epoci istorice, vârsta medie a menarhiei este mult mai târzie, în jurul a 17 ani, şi coincide cu maturitatea socială (181, 94, 358; cf. 373). Deşi s-a acordat o atenţie redusă studiului taţilor implicaţi în sarcinile adolescentine, lucrările disponibile indică faptul că cazul Americii, în care taţii adolescenţi nu beneficiază de structuri de sprijin (92) şi se află sub presiune socială pentru a-şi asuma responsabilitatea faţă de copiii lor (344), este atipic.

Unii dintre adolescenţii cu venituri reduse aleg în mod activ graviditatea şi nu au traiectorii de viaţă negative. Pentru unii, alegerea poate fi o cale pozitivă şi uşor accesibilă de atingere a statutului de adult, în absenţa unei educaţii viabile şi a oportunităţilor oferite de piaţa muncii, împreună cu familii extinse ca sprijin şi reţele comunitare (129, 346). Studiile antropologice sugerează faptul că tiparele de rudenie şi comunităţile african-americane oferă sprijin tinerelor mame necăsătorite şi copiilor lor (9, 80, 338). Dar crizele socioeconomice care ameninţă astăzi multe comunităţi cu venituri reduse, prin şomaj în creştere, sărăcie, lipsa unei locuinţe, SIDA şi epidemiile de droguri, au afectat sever coeziunea acestor reţele de sprijin (24). La un nivel mai general, discursul asupra sarcinii adolescentine are nevoie de un examen critic, deoarece intersectează controverse cu privire la contracepţie, avort, eugenie şi supravegherea sexualităţii adolescentine de către stat (109, 272, 357, 358).

**Re: Naşterea**

Studiul comparativ cu baze empirice al lui Brigitte Jordan despre naştere în context sociocultural a oferit o nouă legitimitate studiului reproducerii în antropologie (156). După cum afirmă Jordan, investigaţiile empirice ale practicilor locale ale naşterii au avut anumite precedente. Câteva studii timpurii au tratat aspectele culturale ale mediului perinatal (224, 258) şi altele au analizat factorii culturali din planificarea familială, naştere, alăptare şi avort (252, 253, 282, 283). Unele anchete interculturale au fost influenţate de feminism (269) şi au aspirat la popularizarea descoperirilor antropologice cu privire la graviditate şi maternitate în contexte ne-medicalizate (168, 252, 296). Studiile mai noi au încercat să compare natura explicit culturală a naşterilor medicalizate occidentale cu practicile ne-medicalizate ale naşterii non-occidentale (169, 256, 260). Cercetătorii au observat variaţiile inter-naţionale ale practicilor medicale în ţările occidentale. Preferinţele diferite cu privire la anestezia în timpul travaliului, naşterea acasă vs. la spital, poziţia pentru naştere şi utilizarea terapiei neonatale intensive arată clar că „medicina occidentală" nu este o categorie unitară (125, 156, 211, 213, 227). Din toate aceste motive, lucrările lui Jordan au creat o mulţime de alte studii ale practicilor naşterii, studii care au privit înspre America şi care au devenit din ce în ce mai politizate în cursul anilor 1980 (37, 87, 165, 201, 229, 296,365).

Cercetarea şi-a îndreptat atenţia şi asupra naşterii ca rit de trecere pentru mamă, dar şi pentru nou-născut (68, 283, 325). Chiar şi pregătirea obstetrică americană a fost analizată drept iniţiere ritualică (66). O perspectivă mai largă este oferită de antropologia fizică şi bio-culturală care investighează legătura dintre mamă şi copil: aceste studii conţin discuţii asupra întrebării dacă diferenţele din practicile naşterii au vreo semnificaţie evoluţionistă, inclusiv prezenţa sau absenţa unor asistenţi în cadrul procesului naşterii, alăptarea frecventă şi înţărcarea târzie sau îngrijirea individuală sau comună a nou-născuţilor (173, 174, 348, 350).

Unele studii se concentrează direct asupra puterii credinţelor şi practicilor care îi privilegiază pe bărbaţi în această „lume a femeilor" care este naşterea: semnificaţiile puternice pe care bărbaţii le atribuie lichidului seminal şi credinţa că femeile sunt vinovate pentru

infertilitate şi rezultate negative ale graviditǎţii, de exemplu, conferă bărbaţilor absenţi o prezenţă mai puternică în discuţiile şi conştiinţa femeilor din satele egiptene (243). Bătrânii leagă, de multe ori, infertilitatea şi pierderea sarcinii de relaţii sociale dezordonate, pentru care sunt considerate responsabile femeile (21, 89, 202, 335). Practicile natale ale populaţiilor Zulu, Gisu şi Mende pot transforma rapid o experienţă centrată pe femeie într-o interogaţie patriarhală a femeii în travaliu, o poziţie liminală – potenţial fatală (41, 202). Soacrele din India de nord rurală observă cu atenţie ciclurile menstruale şi sarcinile nurorilor lor, exercitând puternice presiuni pronatalitate. În vizitele satelor lor natale, nesupravegheate de soţi şi rudele acestuia, soţiile au mai mult spaţiu şi sprijin pentru a practica reglarea menstruală şi avortul timpuriu ca metode de planificare familială (152). Limitele dominaţiei masculine pot fi înscrise în practicile şi credinţele comunităţii. În Haitiul rural, de exemplu, afecţiunea populară a sângelui rău [*move san*] şi laptele stricat le afectează pe femeile gravide şi care alăptează suspecte de a fi victime ale unui abuz. Odată ce ele declară sau sunt denunţate că au *sânge rău*, apar supravegherea şi intervenţia comunităţii (96).

Studiile dedicate Statelor Unite se concentrează asupra aspiraţiilor individuale şi experienţelor naşterii ale femeilor (86, 87, 299). Un astfel de cadru evidenţiază privilegierea de către cultura americană a alegerii individuale. Mai recent, studiile au început să accentueze faptul că aspiraţiile sociale şi individuale, dar şi experienţele sunt diferite. Femeile din clasa muncitoare au tendinţa de a dori o naştere „mai uşoară", femeile din clasa de mijloc doresc să deţină „controlul" asupra naşterii, iar ambele categorii pot accepta intervenţii medicale drept strategii care să le permită să-şi îndeplinească aceste dorinţe (250). Pentru femeile din clasa de mijloc, modelele medicale evidenţiază consideraţii culturale despre cum anume este controlată natura, iar intervenţiile tehnologice reconfirmă viziunea lor fundamentală (67-69). Totuşi, femeile din clasa de mijloc au iniţiat critici radicale şi, uneori, romantice ale naşterii medicalizate (296, 304, 324, 364). Când instituţiile medicale americane au răspuns presiunilor organizaţiilor pentru sănătate influenţaţi de aceste critici feministe, noi studii s-au ocupat cu procesele dialectice prin care femeile sunt atât subiecţi, cât şi susţinătoare ale medicalizării naşterii (190, 311). Rata mare de epiziotomie, travaliul indus de pitocină, şi naşterea prin

cezariană şi forceps sunt acceptate de americanii care împărtăşesc credinţele culturale conform cărora naşterea poate fi şi trebuie să fie controlată de experţi şi de tehnologia lor (57, 160, 149, 214, 215, 216). Atitudinile cu privire la intervenţiile tehnologice în procesul naşterii variază şi nu sunt în mod necesar impuse direct femeilor însărcinate de către medici. Un studiu recent arată că deciziile femeilor cu privire la analgezice în timpul travaliului nu sunt influenţate de cursurile de educaţie natală, ci de experienţele şi poveştile rudelor şi prietenilor (313).

**Participanţii la naştere**

Renaşterea recentă a interesului pentru moaşe în America şi în alte societăţi industrializate, în particular în rândul feministelor şi al celor care explorează practici alternative de sănătate, este reflectată în studiile curente (84, 104, 172, 190, 293, 299, 300, 324, 364). Cercetările despre participanţii la naştere pornesc de la evaluările intervenţiilor biomedicale (255). Moaşele pot accepta sau rezista la tendinţele de centralizare şi profesionalizare ale naşterilor clinice din zona lor geografică (61, 148, 177, 267, 271, 311, 343). Printre procesele explorate de cercetătorii societăţilor occidentale se găseşte şi mutarea actului naşterii de acasă la spital, proces care reduce puterea cunoaşterii locale transmisă între generaţii de femei. Moaşele african-americane, de exemplu, au devenit superflue în urma aplicării intereselor sănătăţii publice albe în sudul Americii (81, 104, 146).

Aceste studii nu doar delimitează micro-procesele prin care credinţele biomedicale occidentale sunt acceptate, transformate sau neacceptate; ele explică şi care este miza din punct de vedere local. Chiar şi în societăţile în care biomedicina a fost diseminată inegal, cercetările se concentrează asupra coregrafiei prin care participanţii la naştere acceptă, transformă sau rezistă la modelele medicale. În Guatemala rurală, moaşele locale participă la majoritatea naşterilor, iar unele au primit pregătire medicală din partea guvernului. Personalul medical manifestă neîncredere în teoriile locale despre organele şi activităţile naşterii, pentru prescripţiile şi remediile dietetice rece-cald şi pentru credinţele conform cărora emoţiile şi relaţiile sociale influenţează rezultatele naşterii. O luptă pentru micropolitica naşterii dezvăluie pretenţii hegemonice şi rezistenţa Ladino

vs. indieni, vorbitori de spaniolă vs. vorbitori de Quiche, personalul medical masculin vs. moaşe, stat vs. sisteme locale de cunoaştere (59-61). La populaţia Bariba din Benin, naşterea clinică subminează puterea simbolică a femeii, de la care se aşteaptă, prin tradiţie, să nască în singurătate şi fără a se plânge. Această formă de eroism feminin nu este valabilă în cadrul medical, iar femeile care nasc în clinici nu au puterea de a controla naşterile anormale printr-un infanticid rapid (310-312). Guvernul canadian a insistat să le ducă pe femeile inuite în spitale pentru a naşte, luându-le din mediul lor arctic şi din sistemul de sprijin bazat pe rude şi participanţi la naştere. Ironic, această practică a fost introdusă în aceeaşi perioadă în care moaşele începeau să apară în centrele urbane din „sud". Această renaştere a moaşelor nu a avut niciun impact, deocamdată, asupra practicilor sănătăţii din zona arctică (266, 267).

Astfel de studii oferă imaginea instabilităţii şi inegalităţii proceselor hegemonice în decursul timpului şi în spaţii diferite; tehnologia, naşterea supravegheată medical şi altele deschid posibilitatea de control şi oferă o oarecare siguranţă în timpul naşterii, dar pot constitui şi pierderi – spre exemplu, pierdere a controlului local asupra definiţiilor normative ale naşterii şi maternităţii, pierderea cunoştinţelor moaşelor şi a sprijinului social al mamei şi copilului (158). Pe lângă acestea, în comunităţile în care cunoştinţele despre reproducere sunt împărtăşite de toţi adulţii, grupurile locale pot avea motive proprii pentru a rezista moaşelor tradiţionale ca specializare atunci când se află împotriva ideologiilor egalitariste (33).

## Construcţia copilăriei şi politica supravieţuirii copilului

Sprijinul social este crucial nu doar în timpul naşterii, ci şi în perioada imediat următoare. După cum au explicat Mead & Newton, naşterea este începutul unei „perioade de tranziţie" a dependenţei copilului, mai „dezvoltată" în societăţile care practică dormitul împreună prelungit, alăptarea şi răspunsul imediat la neliniştea copilului şi mai „redusă" în societăţi precum Statele Unite, în care programele industriale şi ideologiile independenţei dictează o separare timpurie între copil şi îngrijitor (224). Există relativ puţine studii etnografice cu privire la această perioadă de tranziţie, poate din cauza restricţiilor culturale cu privire la cine poate asista la naştere

şi în perioada imediat următoare acesteia. Ideea euro-americană a copilului drept cel care primeşte în mod pasiv o cultură (şi nu ca actor social competent cognitiv) poate explica neglijarea primelor faze ale vieţii (184).

Antropologii au început recent să studieze regimurile naşterii medicalizate şi îngrijirea perinatală din Statele Unite, precum şi înclinaţia culturală către considerarea problemelor şi soluţiilor drept individuale. Investigând rezultatele defectuoase ale naşterii, etichetate în general drept „probleme sociale" atunci când este vorba de săraci, antropologii au identificat circumstanţe socio-economice puternice care nu pot fi corectate prin acţiune individuală. Într-o reţea complexă de probleme, principala chestiune este îngrijirea medicală costisitoare, inadecvată şi, uneori, autoritară care duce la eşec al comunicării, neîncredere şi utilizare neregulată a serviciilor pre- şi perinatale (24, 154, 187-189, 275, 276). Alţi cercetători au investigat înţelepciunea contemporană a clasei de mijloc – îmbrăţişată atât de instituţia medicală, cât şi de grupurile de într-ajutorare precum Liga La Leche – care presupune că fenomenele precum depresia postpartum, alăptarea şi tranziţia către o „maternitate competentă" sunt influenţate de acţiunea individuală (227, 242). Regândirea creativă a antropologilor încearcă să demistifice maternitatea, considerată o muncă, chiar şi utilizând modele din sănătatea muncii şi literatura pentru siguranţă: îngrijirea copilului este o muncă grea, de 24 de ore pe zi, cu puţine pauze, fără sprijin social şi cu locuri de muncă periculoase (297, cf. 136).

Circumstanţele în schimbare ale muncii materne ar putea fi implicate în declinul mondial al alăptării, după cum indică unele studii (127, 153, 282). Unii cercetători folosesc date obţinute de la vânător-culegătorii contemporani pentru a argumenta că specia noastră este „construită" pentru alăptări frecvente şi scurte (126, 174, 219), chiar dacă acest tipar nu se potriveşte cu condiţiile vieţii sedentare urbanizate. În Occident, când medicii au început să se preocupe de hrănirea copilului, la sfârşitul secolului al XIX-lea, a apărut o industrie profitabilă care produce hrană pentru bebeluşi. În aceeaşi perioadă, s-au dezvoltat calendare industrializate pentru hrănirea copilului. Femeile au acceptat sfaturile experţilor, care deseori tindeau să elimine practici mai vechi precum hrănirea în caz de necesitate şi utilizarea doicilor (5, 230). Presiunile urbanizării – în special, munca

în afara casei – au transformat alăptarea în caz de necesitate într-o sarcină mai dificilă în decursul secolului al XX-lea (242). Mişcări sociale recente, precum Liga La Leche şi mişcările pentru sănătatea feminină, au încurajat alăptarea, o practică apărată acum şi de discursul medical, întors către o evaluare pozitivă a beneficiilor laptelui matern. Studii interculturale contemporane sugerează că a avut loc un declin similar (şi o restaurare parţială) al alăptării în multe din ţările din lumea a treia (127). Discursurile urbane locale joacă un rol puternic în combinaţia alăptării la sân cu cea din biberon. În zonele urbane din Mali, spre exemplu, alăptarea la sân rămâne populară nu doar pentru că guvernul o sprijină, ci şi datorită credinţelor autohtone conform cărora o femeie care nu alăptează renunţă la legăturile de rudenie cu copilul său (73).

Recent, interesele femeilor din lumea întâi şi lumea a treia au fost legate de boicotul global al Nestle şi al altor companii care promovează agresiv laptele praf în ţările din lumea a treia în care rezervele de apă contaminate, lipsa refrigerării, analfabetismul şi sărăcia fundamentală fac ca utilizarea laptelui praf să fie mortală. Un studiu recent sugerează că această controversă nu e doar despre eficacitatea şi costul alăptării la sân sau cu biberonul, ci şi despre importanţa utilizării unei resurse regenerabile cum este laptele matern în naţiunile în curs de dezvoltare, economic vulnerabile (352).

Ascensiunea tehnologiilor unităţilor de terapie intensivă neo-natală (UTIN) în societăţile industrializate a atras o sumă de studii. Antropologii au demonstrat că, în vreme ce tehnologia îşi menţine promisiunea salvării de la riscul individual şi naşterea prematură, deturnează atenţia colectivă şi resursele de la îngrijirea preventivă pentru populaţii mai numeroase de mame şi copii cu risc. Studiile au analizat UTIN drept medii culturale în care se decid relaţiile sociale dintre medici, asistenţi medicale, nou-născuţi şi părinţi. Asemenea lucrări pun sub semnul întrebării modelele medicale şi bioetice abstracte, individualiste, demonstrând că situaţiile sociale dificile care aduc laolaltă copii născuţi prematur, părinţi şi specialişti nu pot fi înţelese în afara intereselor şi contextelor sociale multiple (4, 125, 191, 192, 254, 256a, 257).

Fie că se concentrează sau nu asupra intervenţiilor cu tehnologiile de ultimă oră, studiile antropologice ale supravieţuirii copilului indică impactul aranjamentelor sociale. De exemplu, sindromul morţii

subite pare a fi rar în culturile în care părinţii şi copiii dorm împreună, dar mai frecvent în societăţi ca Statele Unite, în care se valorizează somnul solitar al copilului. Cercetările sugerează că practica din urmă este relativ recentă din punct de vedere evoluţionist şi nu este în mod necesar potrivită pentru sistemul nervos aflat în dezvoltare al copilului (219). Dar rata mare a sindromului printre mamele adolescente african-americane cu venituri scăzute care dorm cu copiii lor ne aminteşte că sănătatea copilului este influenţată profund de factorii socioeconomici şi de sănătatea mamei (198), indiferent cum ar fi „construită" specia.

Unele studii antropologice recente oferă imagini mai dramatice ale combinaţiei dintre modalităţile intenţionate sau nu prin care practicile culturale influenţează supravieţuirea copilului (318). De exemplu, în populaţia Kipsigis, timpul sancţionat cultural pentru dependenţa extremă a copilului este scurtat radical prin schimbări în hrănirea la sân şi prin biberon, o tendinţă de evitare a abstinenţei post-partum, o scădere a poligamiei şi efectele diseminării inegale a medicinei occidentale, educaţiei şi creştinismului (137). Populaţia Masai, în condiţii de secetă, reacţionează diferit faţă de copii placizi şi faţă de cei solicitanţi; aceştia din urmă primesc hrana mai des şi, deci, au o mai mare rată de supravieţuire (75). Mamele din oraşele extrem de sărace din Brazilia de nord-est nu se ataşează de copii fragili din punct de vedere fizic, care par mai puţin că vor supravieţui decât fraţii lor mai robuşti, iar aceştia din urmă primesc mai multă hrană (319). Copiii de sex feminin din India de nord, unde băieţii sunt favorizaţi din motive culturale şi economice, se află în pericol în fiecare etapă a vieţii lor: ca fetuşi, pot fi avortaţi, drept copii, pot fi neglijaţi sau abuzaţi, iar ca tinere pot fi „accidentate" (167, 231-233, 270).

Studiile despre supravieţuirea copilului în circumstanţe dificile pot fi considerate o continuare a celor despre infanticid. Antropologii au examinat infanticidul ca formă post-gestaţională de control al reproducerii, ca mecanism al determinării de gen şi de aşteptare între sarcini, ca „strategie de investiţie" pentru privilegierea unor descendenţi în defavoarea altora (74, 76, 140, 174, 323). Unii cercetători analizează îngrijirea copilului în termenii adaptării şi evoluţiei, recunoscând interacţiunile complexe dintre contextele fiziologice şi culturale. De exemplu, printre recent sedentarizaţii !Kung,

vânător-culegători, perioadele mai lungi între naşteri se obţin prin alăptare prelungită, pe de-o parte, şi prin hrănire redusă ocazional şi exerciţiu fizic intens, acestea suprimând menstruaţia (106, 146ª, 174, 371).

**Regândirea tranziţiei demografice**

Problema supravieţuirii copilului este centrală în dezbaterile despre „tranziţia demografică", care presupune că tiparele tradiţionale ale mortalităţii infantile ridicate şi ale fertilităţii-substitut vor decădea ca răspuns la modernizare (incluzând măsurile de sănătate publică şi biomedicina occidentală). Antropologia a atacat aceste modele uniliniare, insistând asupra raţionalităţilor particulare ale diverselor culturi din istoria umană (26, 50, 122, 130, 131). Pe lângă aceasta, deciziile cu privire la reproducere nu pot fi înţelese în afara fenomenelor socio-economice precum ecologia, sursele de hrană, migraţia, războiul şi foametea care influenţează dezvoltarea tiparelor culturale ale parentalităţii (132).

Retorica occidentală a dezvoltării presupune deseori că societăţile cărora le lipsesc măsurile contraceptive nu pot controla conştient reproducerea. Studiile etnografice arată că indivizii şi comunităţile dezvoltă în mod conştient practici pentru a obţine nivelul de fertilitate dorit, înalt sau redus. Pe de altă parte, dorinţa de a avea un număr mare de copii în societăţile agricole şi în pătura urbană săracă este considerată un răspuns la mortalitatea juvenilă şi infantilă ridicată, valoarea muncii copilului şi importanţa copiilor în calitate de unică formă de „securitate socială" a părinţilor în cele mai multe situaţii (248, 249). Cercetările antropologice arată că, în cadrul societăţilor, interesele de gen, generaţie şi comunitate pot fi divizate din punctul de vedere al deciziilor cu privire la reproducere (32, 330), în special atunci când copii oferă acces principal la resurse pentru mamele lor (133).

Doar în anumite sectoare de clasă ale societăţilor capitaliste a avea copii devine „nepreţuit" (378). Economiile dependente de o forţă de muncă educată şi intrarea femeilor în câmpul muncii salariate diminuează valoarea atribuită numărului mare de copii, în funcţie de sistemele de sprijin disponibile. Acestea includ reţelele de rudenie şi serviciile oferite de stat pentru toţi dependenţii, tineri şi bătrâni

(132, 162). Unele dintre cele mai interesante lucrări antropologice recente se referă la istorii sociale şi orale, precum şi la cultura populară pentru a elucida răspunsurile locale particulare la chestiuni mai ample cum ar fi distribuţia inegală a „coitus interruptus" la diferitele clase din Sicilia în secolul al XX-lea timpuriu (321, 322); rezistenţa unei mari fertilităţi chiar şi în timpul Marii Foamete Irlandeze ca răspuns la colonizarea Irlandei în secolul al XIX-lea (298); negocierea sau rezistenţa la politica chineză a familiei cu un singur copil prin practici şi cultura populară (1). Evident, factorii globali care par îndepărtaţi de „planificarea familială" trebuie luaţi în considerare, cum sunt schimbările din agricultură, taxele pe terenuri şi muncă, războaiele internaţionale, experimentele euro-americane ale tehnologiilor medicale în ţări din Lumea a Treia şi dezvoltarea cererii consumatorilor pentru produse occidentale (122, 133, 134, 248, 249). Drept exemplu recent, guvernul iranian a exportat văduvele de război în Siria, utilizând legea islamică sunită a căsătoriei temporare. Soarta copiilor produşi de aceste uniuni depinde de genul lor; băieţii sunt repatriaţi în Iran, fetele sunt lăsate în Siria (128). Astfel, politicile de populaţie şi răspunsul la ele sunt cuprinse în transformările şi transferurile intereselor între comunităţile locale şi politici mai mari, de multe ori naţionale.

**Reţele de creştere**

Deşi se recunoaşte că contextele mai ample au un impact asupra deciziilor reproductive şi creşterii copilului, au apărut puţine studii cu privire la rolul tatălui (184). Cercetătorii au fost interesaţi de parentalitatea ritualică sau informală (29, 246, 295), de drepturile şi obligaţiile tatălui din diferite sisteme de rudenie şi de rolul bărbaţilor de a-i iniţia pe tinerii băieţi la maturitate, dar puţină atenţie s-a acordat atitudinilor culturale cu privire la fertilitatea masculină şi la practicile sociale şi consecinţele îngrijirii copilului de către bărbaţi. O excepţie este un studiu recent despre îngrijirea copilului de către tată care demonstrează sistematic natura intimă, afectuoasă şi constantă a relaţiilor tată-copil la pigmeii Aka (143).

Această pauperitate a studiilor este, parţial, o reminiscenţă a presupoziţiilor occidentale. Acestea le includ pe cele iudeo-creştine cu privire la procreaţie (71), o credinţă a femeii ca unic şi natural

îngrijitor al copilului (47) şi o perspectivă antropologică veche a dualităţii mamă-copil drept unitate ireductibilă esenţială a rudeniei (100, 376). Asemenea aşteptări ne împiedică să vedem modele culturale ale parentalităţii, reproducerii şi creşterii copilului diferite de ale noastre (245, 360). Aceste influenţe ale cercetărilor din trecut subminează încrederea noastră în generalizări despre universalitatea taţilor absenţi, bazate pe analize interculturale ce folosesc date preluate fără referire la gen sau influenţate de gen (164). După cum s-a remarcat de critica feministă cu privire la „invizibilitatea" femeilor în anumite domenii (90), nici bărbaţii, nici femeile nu sunt „natural" absente; segregarea lor este construită social şi renegociată permanent. Astfel, „taţii absenţi" compun un subiect important de studiu. O analiză recentă, de exemplu, arată că absenţa fizică a taţilor în timpul naşterii – o practică generalizată – nu trebuie considerată o lipsă de implicare masculină în relaţiile sociale ale graviditătii, naşterii şi copilăriei timpurii (141).

Studiile etnografice din Noua Guinee şi Australia, în contrast cu cele din Vest, oferă cazuri remarcabile în care creşterea copilului şi reproducerea sunt definite în sens larg, iar o mare valoare este atribuită rolurilor bărbaţilor şi femeilor în „creşterea" noii generaţiei (247, 360, 361). Aceste lucrări s-au concentrat asupra fertilităţii masculine ca principiu (367), creşterii copilului de către tată ca esenţă a continuităţii grupurilor de rudenie (11) şi reproducerii ca principiu cosmologic (362).

Studiile antropologice au oferit mai multă atenţie creşterii copilului de către părinţi non-biologici decât parentalităţii. Adopţia, de exemplu, extinde reţeaua de îngrijitori şi împrăştie costurile creşterii copilului la popoarele din Africa de Vest şi Caraibe (19, 50, 336). Asemenea tipare sunt pragmatice; ele leagă rudele rurale de cele urbane, mai bogate în resurse; în aceste sisteme, copii îşi păstrează identitatea socială dată de părinţii lor naturali, indiferent de cine îi creşte. Astfel, când migranţii vest-africani au adus aceste tipare în Marea Britanie, diferenţele culturale ale definiţiei parentalităţii s-au evidenţiat. Părinţii adoptivi englezi au acţionat în justiţie, conform prejudecăţii că creşterea de către ei a copiilor vest-africani legitimează adopţia legală, o practică necunoscută de adopţia vest-africană (114).

Adopţia legală este o cale bine-cunoscută de redistribuire a beneficiilor şi îndatoririlor copiilor prin care interesele şi pretenţiile părinţilor biologici pot fi conservate în societăţile non-occidentale (43, 124, 326-28). Istoric vorbind, europenii şi americanii au transferat copii prin apelul la doică, adopţie, ucenicie şi înfiere. În Statele Unite contemporane, accentuarea importanţei legăturilor biologice ale parentalităţii, împreună cu speranţele cu privire la „vindecarea" infertilităţii, au stigmatizat adopţia (237). O mişcare socială pentru o adopţie deschisă şi recunoaştere socială a părinţilor naturali au făcut ca acesta să fie un domeniu disputat (234, 236).

Propensiunea occidentală pentru combinarea parentalităţii sociale şi biologice a izolat maternitatea ca practică socială şi categorie de rudenie, mascând nevoia de (şi limitând analiza a) îngrijitorilor copilului non-rude – bone, au-pair, muncitori domestici – care extind baza îngrijirii copilului în economiile capitaliste (82). Studiile asupra îngrijitorilor şi angajatorilor lor evidenţiază modul în care contradicţiile care pornesc de la diviziunea domestică a muncii între taţi şi mame sunt exportate pe liniile clasei, rasei şi naţionalităţii. Când muncitorii în îngrijirea copilului din Caraibe sunt angajaţi de nord-americani din clasa de mijloc, de exemplu, în micro-politica creşterii copilului intervine problema genului şi respectul sau lipsa lui pentru indivizi şi grupuri (53-55). Chiar şi atunci când muncitorii în creşterea copilului şi angajatorii provin din aceeaşi clasă socială şi au aceleaşi fundaluri culturale, pot apărea tensiuni (251, 308). Antropologii trebuie să adopte poziţii reflexive faţă de creşterea copilului ca marfă: preocuparea antropologiei cu privire la teoriile rudeniei şi căutarea unei familii nucleare universale reflectă nostalgia primilor antropologi, mulţi dintre ei crescuţi de doici, legată de forma absentă a familiei (23). Cunoaşterea care provine din această privire înapoi ar trebui să ne facă sensibili la formele în dilemele contemporane pot distorsiona întrebările pe care antropologii sunt pregătiţi să le pună şi pot explica relativa lipsă de atenţie acordată parentalităţii, adopţiei, înfierii şi muncitorilor din domeniul creşterii copilului printre cercetătorii generaţiei actuale.

**Semnificaţiile menopauzei**

În multe dintre societăţile studiate de antropologi, îngrijitorii copilului sunt bunici sau alte femei bătrâne sau la vârsta mijlocie. Începem să observăm studii care le iau în considerare pe aceste femei în relaţie cu „politica reproducerii" târziu în ciclul vieţii femeii. Antropologii au observat demult că menopauza poate însemna libertate, o plăcere sexuală mai mare şi un statut aparte al femeilor în multe culturi, în particular în cele în care fertilitatea este mare şi accesul la contracepţie este limitat în mare parte a vieţii adulte a femeii (16, 27, 28). Studiile interculturale indică faptul că, în anumite cazuri, menopauza nu este marcată biologic sau social (16, 178, 329, 333). Lucrările empirice susţin argumentul feministelor conform cărora experienţa ambivalentă a menopauzei a femeilor din societăţile industrializate – atribuită popular atrofierii biologice în Statele Unite şi egoismului în Japonia (196, 206) – este un produs al modului în care culturile etichetează acest eveniment şi construiesc vieţile femeilor (16).

Procesele biologice sunt întotdeauna mediate nu doar de înţelegerea culturală şi condiţiile socio-economice, ci şi prin experienţe variate ale fertilităţii. În societăţi în care normale sunt fertilitatea ridicată şi lactaţia prelungită, ciclul menstrual poate să nu fie comun, iar pierderea sa poate să nu fie remarcabilă pentru corpul fizic şi social (3, 39, 183). Menopauza nu poate fi niciodată înţeleasă separat de alte circumstanţe sociale – statut marital, istorie a fertilităţii, acces la proprietate – prin care puterea femeilor şi experienţele lor se construiesc (20, 332). Combinarea din propria noastră cultură a maternităţii cu reproducerea biologică şi pierderea fertilităţii biologice cu o reducere a statutului este atacată de faptul că în multe alte culturi femeile trecute de menopauză adoptă copii (62) şi au o nouă autoritate asupra rudelor lor, în special asupra fiicelor şi nurorilor (166, 291, 354). Cercetările de acest fel ne arată că niciun aspect al reproducerii feminine nu este universal, nu este o experienţă unificată; aceste fenomene nu pot fi înţelese în afara contextelor sociale.

**Concluzie**

Am observat, în acest eseu, condiţiile în care societăţile noastre şi experienţele generaţionale care influenţează întrebările cu privire la reproducere pe care le punem în calitate de antropologi. Reflexivitatea ne-a condus argumentele, precum şi o parte din cercetările pe care le-am revăzut, demonstrând cum tradiţiile intelectuale sunt atacate şi reformulate în lumina condiţiilor sociale în care se dezvoltă. De exemplu, medicalizarea reproducerii a apărut drept problemă centrală pentru mulţi antropologi din cauza a două circumstanţe istorice. Una dintre acestea a fost concentrarea cercetătorilor feminişti asupra constrângerilor şi posibilităţilor reproductive feminine drept surse ale opresiunii şi puterii. Cealaltă a fost impactul profund al împrăştierii globale inegale a medicinei occidentale asupra „societăţilor tradiţionale". Aceste noi cercetări ne-au oferit studii contextualizate ale naşterii, moşirii, infertilităţii şi tehnologiilor reproducerii. Cercetătorii au analizat şi discursurile care construiesc diferite aspecte ale ciclului de viaţă feminin drept probleme medicale, mai degrabă decât aspecte obişnuite ale vieţii sociale. O asemenea energie reflexivă poate fi folosită şi în ceea ce priveşte probleme care nu sunt încă suficient de vizibile în programul intelectual al antropologilor, cum ar fi internaţionalizarea adopţiilor şi a muncitorilor din domeniul îngrijirii copilului; impactul „crizei infertilităţii" asupra femeilor cu venituri scăzute şi asupra celor care provin din minorităţi, care nu beneficiază de tehnologii scumpe de ultimă oră şi a căror lipsă de copii nu este considerată tragică de deţinătorii puterii; problemele femeilor din comunităţile cu risc de infecţii cu HIV, al căror statut cultural şi auto-definire depind într-o mare măsură de fertilitatea lor; problemele reproducerii cu privire la homosexuali şi lesbiene, de la accesul la inseminare artificială la homofobia din jurul creşterii copilului; studiul menopauzei şi al parentalităţii, două probleme importante în ciclul de viaţă al „noilor femei" şi al „noilor bărbaţi" care se află, uneori, în instituţii academice. Antropologii au de făcut contribuţii importante, fundamentate empiric, despre toate aceste chestiuni.

Unul dintre punctele importante de analiză este studiul practicilor discursive, în particular, studiul impactului discursurilor biomedicale occidentale în Statele Unite şi în celelalte ţări (205). Instrumentele

analizei discursive pot fi folosite pentru a analiza „reproducerea" ca aspect al altor dispute pentru control hegemonic, cum ar fi politicile eugenice de stat, conflictele cu privire la influenţa neocolonială occidentală în care statutul femeilor ca îngrijitoare de copii reprezintă interee naţionaliste (268), sau atacuri fundamentaliste asupra dreptului de a avorta ca parte a unei campanii de evanghelizare a statului american (112). Scrierile recente despre criza SIDA ale cercetătorilor şi activiştilor arată importanţa politică a unor analize discursive serioase (63, 347, 370). Într-o lume în care disputele cu privire la relaţiile de gen, controlul populaţiei, eugenie şi opoziţia la imperialismul occidental sunt legate unele de celelalte, „politica reproducerii" nu poate şi nu trebuie să fie despărţită de politica generală.

Acest eseu a încercat să stabilească o perspectivă pe mai multe niveluri, sintetică, care plasează studiul reproducerii în centrul teoriei antropologice contemporane. Am recomandat acordarea de atenţie practicilor reproductive reciproc constitutive şi rezistenţelor, legate la nivel local şi global. Am sugerat, de asemenea, că intersecţia dintre politica de gen şi alte aspecte ale ierarhiilor sociale este un ingredient principal pentru studiul „politicii reproducerii". Pentru a reînnoi cercetările asupra acestui subiect, am apelat la multiple metodologii şi sub-specialităţi şi la domenii de studiu adiacente, precum istoria socială, biologia umană şi demografia. Am preluat intenţiile, discursurile şi textele mişcărilor sociale drept dovezi ale importanţei agentivităţii umane în reconstrucţia continuă a aspiraţiilor, practicilor şi politicilor reproducerii. Perspectiva noastră analizează practicile discursive şi constrângerile biologice ale istoriei politice şi economice. Sperăm că acest cadru ca ajuta la stabilirea unor teme ale cercetării integrate şi ale evaluării critice a politicilor în zonele locale, regionale, naţionale şi internaţionale în care lucrează antropologii.

**Mulţumiri**

Yvonne Groseil, Marlene Hidalgo, Meg McLagan, Ruth Schou-Leopold şi Sherill Wilson ne-au servit ca asistenţi în diferite etape ale pregătirii acestui eseu. Le mulţumim lor şi celorlalţi prieteni şi colegi care au discutat această temă şi care ne-au oferit referinţe. Mulţi colegi şi-au împărtăşit cercetările cu noi; din cauza limitelor, nu am putut cita surse de altă limbă decât engleza sau manuscrise şi

dizertaţii nepublicate, în ciuda multor lucrări în lucru excelente care au ajuns la noi. Mulţumim călduros lui Fred Myers pentru sprijinul intelectual şi personal acordat şi Mirei Rapp-Hooper şi Samanthei Ginsburg-Myers pentru că ne-au amintit mizele noastre personale în politica reproducerii.


1. Anagnost, A. 1988. Family violence and magical violence: the woman as victim in China's one-child birth policy. *Women and Lang.* 9(2):16–20
2. Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* London: Verso
3. Anderson, P. 1983. The reproductive role of the human breast. *Curr. Anthropol.* 24(1):24–45
4. Anspach, R. 1989. Life and death decisions and the sociology of knowledge: the case of neonatal intensive care. See Ref. 365, pp. 53–69
5. Apple, R. D. 1987. *Mothers & Medicine: A Social History of Infant Feeding, 1890–1950.* Madison: Univ. Wisconsin
6. Arditti, R., Duelli-Klein, R., Minden, S., eds. 1984. *Test-Tube Women.* London: Routledge & Kegan Paul
7. Arms, S. 1975. *Immaculate Deception.* Boston: Houghton Mifflin
8. Asch, A., Fine, M. 1984. Shared dreams: a left perspective on disability rights and reproductive rights. *Radic. Am.* 18(4):51–58
9. Aschenbrenner, J. 1975. *Lifelines: Black Families in Chicago.* NY: Holt Rinehart & Winston
10. Baab, F. 1986. Producers and reproducers: Andean marketwomen in the economy. In *Women and Change in Latin America,* ed. J. Nash, H. Safa, pp. 53–64. South Hadley: Bergin & Garvey
11. Battaglia, D. 1985. "We feed our father": paternal nurture among the Sabarl of Papua New Guinea. *Am. Ethnol.* 12(3):427–41
12. Behar, R. 1987. Sex and sin, witchcraft and the devil in late-colonial Mexico. *Am. Ethnol.* 14(1):34–54
13. Behar, R. 1990. Rage and redemption: reading the life story of a Mexican marketing woman. *Fem. Stud.* 16(2): 223–58
14. Behar, R. 1990. The body in the woman, the story in the woman. *Mich. Q. Rev.* (Spec. Issue) Fall:695–738
15. Bettelheim, B. 1954. *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male.* NY: Free Press
16. Beyene, Y. 1989. *From Menarche to Menopause: Reproductive Lives of Peasant Women in Two Cultures.* Albany, NY: SUNY Press
17. Birke, L., Himmelweit, S., Vines, G. 1990. *Tomorrow's Child: Reproductive Technologies in the 90s.* London: Virago
18. Bledsoe, C. 1990. The politics of AIDS, condoms, and hetrosexual relations in Africa. Recent evidence from the local print media. See Ref. 134, pp. 197–224
19. Bledsoe, C. 1990. The politics of children: fosterage and the social management of fertility among the Mende of Sierra Leone. See Ref. 134, pp. 81–100
20. Boddy, J. 1985. Bucking the agnatic system: status and strategies in rural northern Sudan. See Ref. 28, pp. 101–16
21. Boddy, J. 1988. Spirits and selves in Northern Sudan: the cultural therapeu-

tics of possession and trance. *Am. Ethnol.* 15(1):4–27
22. Bond, G. C., Vincent, J. 1991. Living on the edge: structural adjustment in the context of AIDS. In *Uganda: Structural Adjustment and Change*, ed. H.-B. Hansen, M. Twaddle. London: John Curry
23. Boon, J. 1974. Anthropology and nannies. *Man* 9:137–40
24. Boone, M. 1988. Social support for pregnancy and childbearing among disadvantaged blacks in an American inner city. See Ref. 229, pp. 66–79
25. Borgheroff-Mulder, M. 1987. On cultural and reproductive success: Kipsigis evidence. *Am. Anthropol.* 89(3):617–34
26. Boston Women's Health Collective. 1978. *Our Bodies, Our Selves*. NY: Simon and Schuster
27. Brown, J. K. 1982. Cross-cultural perspectives on middle-aged women. *Curr. Anthropol.* 23:143–56
28. Brown, J. K., Kerns, V., eds. 1985. *In Her Prime: A New View of Middle-Aged Women*. S. Hadley, MA: Bergin & Garvey
29. Browner, C. H. 1983. Male pregnancy symptoms in urban Colombia. *Am. Ethnol.* 10(3):494–510
30. Browner, C. H. 1985. Plants used for reproductive health in Oaxaca, Mexico. *Econ. Bot.* 39(4):482–504
31. Browner, C. H. 1985. Traditional techniques for diagnosis, treatment, and control of pregnancy in Cali, Colombia. See Ref. 256, pp. 99–124
32. Browner, C. H. 1986. The politics of reproduction in a Mexican village. *Signs*. 11:710–24
33. Browner, C. H. 1989. The management of reproduction in an egalitarian society. In *Women as Healers: Cross Cultural Perspectives*, ed. C. S. McClain, pp. 58–71. New Brunswick: Rutgers Univ. Press
34. Browner, C. H. 1989. Women, household and health in Latin America. *Soc. Sci. Med.* 28(5)):461–73
35. Browner, C. H., Lewin, E. 1982. Female altruism reconsidered: the virgin Mary as economic woman. *Am. Ethnol.* 9(1):61–75
36. Browner, C. H., Perdue, S. T. 1988. Women's secrets: bases for reproductive and social autonomy in a Mexican community. *Am. Ethnol.* 15(1):84–97
37. Browner, C., Sargent, C. 1990. Anthropology and human reproduction. In *Medical Anthropology: A Handbook of Theory and Research*, ed. T. Johnson, C. Sargent, pp. 215–29. Westport, CT: Greenwood Press
38. Buckley, T. 1988. Menstruation and the power of Yurok Women. See Ref. 39, pp. 187–210
39. Buckley, T., Gottlieb, A. 1988. A critical appraisal of theories of menstrual symbolism. In *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, ed. T. Buckley, A. Gottlieb, pp. 1–53. Berkeley: Univ. Calif. Press
40. Burbank, V. 1988. *Aboriginal Adolescence: Maidenhood in an Australian Community*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press
41. Callaway, H. 1978. "The most essentially female function of all": giving birth. In *Defining Females*, ed. S. Ardener, pp. 163–85. NY: John Wiley
42. Cannell, F. 1990. Concepts of parenthood: the Warnock report, the Gillick debate, and modern myths. *Am. Ethnol.* 17(4):667–88
43. Carroll, V. 1970. *Adoption in Eastern Oceania*. Honolulu: Univ. Hawaii Press
44. Chan, C. K., Chee, H. L.1984. Singapore 1984: breeding for Big Brother. In *Designer Genes*, ed. C. K. Chan, H. L. Chee, pp. 4–13. Selangor, Malaysia: Inst. Soc. Anal.
45. Chavkin, W., ed. 1984. *Double Exposure: Women's Health Hazards on the Job and at Home*. NY: Monthly Review Press
46. Charo, R. A. 1987. Problems in commericalized surrogate mothering. *Women & Health* 13(1/2):195–201
47. Chodorow, N. 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: Univ. Calif. Press
48. Clarke, A. E. 1990. Controversy and the development of reproductive sciences. *Soc. Prob.* 37(1):18–37
49. Clarke, A. E. 1991. Women's health: life-cycle issues. In *Women, Health and Medicine in America*, ed. R. Apple. In press
50. Clarke, E. 1957. *My Mother Who Fathered Me*. London: Allen & Unwin
50a. Cleveland, D. 1986. The political economy of fertility regulation: the Kusasi of Savanna West Africa (Ghana). See Ref. 132, pp. 263–93
51. Cohen, S., Taub, N., eds. 1989. *Reproductive Laws for the 1990s*. Clifton, NJ: Humana
52. Coleman, S. 1983. *Family Planning in Japanese Society*. Princeton: Princeton Univ. Press
53. Colen, S. 1985. Just a little respect: West Indian domestic workers in New York City. In *Muchachas No More: Household Workers in Latin America and the Caribbean*, ed. E. Chaney, M. C. Garcia, pp. 171–94. Philadelphia: Temple Univ. Press
54. Colen, S. 1986. With respect and feel-

ings: voices of West Indian child care and domestic workers in New York City. In *All American Women: Lines That Divide, Ties That Bind*, ed. by J. B. Colc, pp. 46–70. NY: Free Press

55. Colen, S. 1990. Housekeeping for the green card: West Indian household workers, the state, and stratified reproduction in New York. In *At Work in Homes: Household Workers in World Perspective*. ed. R. Sanjek, S. Colen, pp. 89–118. Washington DC: Am. Anthropol. Assoc.
56. Collier, J. 1986. From Mary to modern woman: the material basis of Marianism and its transformation in a Spanish village. *Am. Ethnol.* 13(1):100–7
57. Corea, G. 1985. *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Inseminations to Artificial Wombs*. NY: Harper and Row
58. Corea, G. 1987. The reproductive brothel. In *Man-Made Women: How New Reproductive Technologies Affect Women*, ed. G. Corea, R. D. Klein, J. Hammer, H. B. Holmes, B. Hoskins, M. Kishwar, J. Raymond, R. Rowland, R. Steinbacher, pp. 38–51. Bloomington: Indiana Univ. Press
59. Cosminsky, S. 1977. Childbirtb and midwifery on a Guatemalan finca. *Med. Anthropol.* 6(3):69-104
60. Cosminsky, S. 1982. Childbirth and change: a Guatemalan study. See Ref. 201, pp. 205–30
61. Cosminsky, S. 1982. Knowledge and body concepts of Guatemalan midwives. See Ref. 165, pp. 233–52
62. Counts, D. A. 1985. Tamparonga: "The big women" of Kaliai. See Ref. 28, pp. 49–64
63. Crimp, D., ed. 1988. *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*. Cambridge: MIT Press
64. Danziger, S. 1986. Male doctor, female patient. See Ref. 87, pp. 41–87
65. Davin, A. 1978. Imperialism and motherhood. *Hist. Workshop J.* 5:9–65
66. Davis-Floyd, R. E. 1987. Obstetric training as a rite of passage. *Med. Anthropol. Q.* 1(3):288–318
67. Davis-Floyd, R. E. 1987. The technological model of birth. *J. Am. Folklore* 100(398):479–95
68. Davis-Floyd, R. 1988. Birth as an American rite of passage. See Ref. 229, pp. 153–72
69. Davis-Floyd, R. E. 1992. *Birth as an American Rite of Passage*. Berkeley: Univ. Calif. Press
70. D'Emilio, J., Freedman, E. 1988. *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. NY: Harper & Row
71. Delaney, C. 1986. The meaning of paternity and the virgin birth debate. *Man* 21:494–513
72. Delaney, C. 1988. Mortal flow: menstruation in Turkish village society. See Ref. 39, pp. 75–93
73. Dettwyler, K. 1988. More than nutrition: breastfeeding in urban Mali. *Med. Anthropol. Q.* 2(2):172–83
74. Devereux, G. 1955. *A Study of Abortion in Primitive Societies*. NY: The Sulian Press
75. deVries, M. W. 1987. Cry babics, culture, and catastrophe: infant temperament among the Masai. In *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*, ed. N. Scheper-Hughes, pp. 165–86. Dordrecht: Reidel
76. Dickemann, M. 1979. Female infanticide, reproductive strategies, and social stratification. In *Evolutionary Biology and Human Social Behavior*, ed. N. Chagnon, W. Irons, pp. 321–67. N. Scituate, MA: Duxbury Press
77. di Leonardo, M. 1985. Morals, mothers, militarism: antimilitarism and feminist theory. *Fem. Stud.* 11(3):599–618
78. Doane, J., Hodges, D. 1988. Risky business: familial ideology and the case of Baby M. *Differences* 1(1):67–82
79. Donzelot, J. 1979. *The Policing of Families*. NY: Pantheon
80. Dougherty, M. 1978. *Becoming A Woman in Rural Black Culture*. NY: Holt Rinehart and Winston
81. Dougherty, M. 1982. Southern midwifery and organized health care: systems in conflict. *Med. Anthropol.* 6(2):113–16
82. Drummond, L. 1978. The transatlantic nanny: notes on a comparative semiotics of the family. *Am. Ethnol.* 6(1):30–43
83. Durkheim, E. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*, transl. J. W. Swain. London: George Allen & Unwin
84. Dye, N. S. 1986. The medicalization of birth. See Ref. 87, pp. 21–46
85. Dye, N. S., Smith, D. B. 1986. Mother love and infant death. *J. Am. Hist.* 73(2):329–53
86. Eakins, P. S. 1986. The American way of birth. See Ref. 87, pp. 3–20
87. Eakins, P. S., ed. 1986. *The American Way of Birth*. Philadelphia: Temple Univ. Press
88. Eaton, S. B., Shostak, M., Konner, M. 1988. *The Paleolithic Prescription*. NY: Harper and Row
89. Ebin, V. 1982. Interpretations of Infertility: the Aowin People of Southwest Ghana. See Ref. 201, pp. 141–59
90. Edholm, F., Harris, O., Young, K.

1977. Conceptualising women. *Crit. Anthropol.* 9–10:101–30
91. Ehrenreich, B., English, D. 1978. *For Her Own Good: 150 Years of Experts' Advice to Women.* Garden City, NY: Doubleday
92. Elster, A., Lamb, M. 1986. Adolescent fathers: the under studied side of adolescent pregnancy. See Ref. 181, pp. 177–90
93. Engels, F. 1972. *Origin of the Family, Private Property, and the State.* NY: International
94. Eveleth, P. 1986. Timing of menarche: secular trend and population differences. See Ref. 181, pp. 39–52
95. Farrant, W. 1985. Who's for amniocentesis? In *The Sexual Politics of Reproduction,* ed. H. Homans, pp. 96–122. London: Gower
96. Farmer, P. 1988. Bad blood, spoiled milk: bodily fluids as moral barometers in rural Haiti. *Am. Ethnol.* 15(1):62–83
97. Fisher, J. 1989. *Mothers of the Disappeared.* Boston: South End Press
98. Fisher, S. 1986. *In the Patient's Best Interest: Women and the Politics of Medical Decisions.* New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press
99. Ford, C. S. 1964. *A Comparative Study of Human Reproduction.* New Haven, CT: HRAF
100. Fortes, M. 1958. Introduction. In *The Developmental Cycle in Domestic Groups,* ed. J. Goody, pp. 1–14. NY: Cambridge Univ. Press
101. Foucault, M. 1977. *Discipline and Punish: Birth of the Prison,* transl. A. Sheridan. NY: Pantheon
102. Foucault, M. 1978. *History of Sexuality,* Vol. 1, transl. R. Hurley. NY: Pantheon
103. Franklin, S. 1990. Deconstructing "desperateness": the social construction of infertility in popular representations of new reproductive technologies. In *The New Reproductive Technologies,* ed. M. McNeil, I. Varcoe, S. Yearley, pp. 200–29. NY: St. Martins Press
104. Fraser, G. 1992. *Afro-American Midwives, Biomedicine, and the State.* Cambridge, MA: Harvard Univ. Press
105. Freeman, D. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of An Anthropological Myth.* Cambridge: Harvard Univ. Press
106. Frisch, R. 1980. Fatness, puberty, and fertility. *Natl. Hist.* 89:16–21
107. Gerson, D. 1989. Infertility and the construction of desperation. *Social. Rev.* 89(3):45–66
108. Ginsburg, F. 1987. Procreation stories: reproduction, nurturance, and procreation in life narratives of abortion activists. *Am. Ethnol.* 14(4):623–36
109. Ginsburg, F. 1989. *Contested Lives: The Abortion Debate in An American Community.* Berkeley: Univ. Calif. Press
110. Ginsburg, F. 1991. The "word-made" flesh: the disembodiment of gender in the abortion debate. See Ref. 112, pp. 59–75
111. Ginsburg, F. 1992. Saving America's souls: Operation Rescue and the anti-abortion movement. In *The Fundamentalist Impact,* ed. S. Appleby, M. Marty. Chicago: Univ. Chic. Press. In press
112. Ginsburg, F., Tsing, A., eds. 1991. *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture.* Boston: Beacon Press
113. Glendon, M. 1987. *Abortion and Divorce in Western Law: American Failures, European Challenges.* Cambridge: Harvard Univ. Press
114. Goody, E. 1982. *Parenthood and Social Reproduction.* Cambridge: Cambridge Univ. Press
115. Goody, J. R. 1976. *Production and Reproduction.* Cambridge: Cambridge Univ. Press
116. Goody, J. R. 1973. *Bridewealth and Dowry.* Cambridge: Cambridge Univ. Press
117. Gordon, L. 1976. *Woman's Body, Woman's Right.* NY: Penguin
118. Gottlieb, A. 1988. American premenstrual syndrome: a mute voice. *Anthropol. Today* 4(6):10–13
119. Gottlieb, A. 1988. Menstrual cosmology among the Beng of Ivory Coast. See Ref. 39, pp. 55–74
120. Gray, B. 1982. Enga birth, maturation and survival. See Ref. 201, pp. 75–113
121. Greenhalgh, S. 1989. Fertility trends in China: approaching the 1990s. *Popul. Counc. Work. Pap.* 8:1–24
122. Greenhalgh, S. 1990. Toward a political economy of fertility: anthropological contributions. *Popul. Dev. Rev.* 16(1): 85–106
123. Griffith, D. 1985. Women, remittances, and reproduction. *Am. Ethnol.* 12(4): 676–90
124. Guemple, L. 1979. *Inuit Adoption.* Can. Ethnol. Ser. 47. Ottawa: Natl. Mus. Canada
125. Guillemin, J., Holmstrom, L. L. 1986. *Mixed Blessings: Intensive Care for the Newborn.* NY: Oxford Univ. Press
126. Gussler, J., Briesemeister, L. 1980. The insufficient milk syndrome: a biocultural explanation. *Med. Anthropol.* 4(2):145–74
127. Gussler, J. D., Mock, N. 1983. A com-

parative description of feeding practices in Zaire, the Philippines, and St. Kitts-Nevis. *Ecol. Food Nutr.* 13:75–85
128. Haeri, S. 1988. *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran.* Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press
129. Hamburg, B. 1986. Subsets of adolescent mothers: developmental, biomedical, and psychosocial issues. See Ref. 181, pp. 115–46
130. Handwerker, W. P. 1983. The first demographic transition: an analysis of subsistence choices and reproductive consequences. *Am. Anthropol.* 85(1):5–27
131. Handwerker, W. P. 1985. Scope of perspective in fertility models. *Am. Anthropol.* 87(3):652–56
132. Handwerker, W. P. 1986. Introduction. In *Culture and Reproduction: An Anthropological Critique of Demographic Transition Theory,* ed. W. Penn Handwerker. Boulder, CO: Westview Press
133. Handwerker, W. P. 1989. *Women's Power and Social Revolution: Fertility Transition in the West Indies.* Newbury Park, CA: Sage
134. Handwerker, W. P., ed. 1990. *Births and Power: Social Change and the Politics of Reproduction.* Boulder, CO: Westview Press
135. Harding, S. 1991. If I should die before I wake: Jerry Falwell's pro-life gospel. See Ref. 112, pp. 76–97
136. Harkness, S. 1987. The cultural mediation of postpartum depression. *Med. Anthropol. Q.* 1(2):194–209
137. Harkness, S., Super, C. M. 1987. Fertility change, child survival and child development: observations on a rural Kenyan community. *Child Survival* :59–70
138. Harrell, B. 1981. Lactation and menstruation in cultural perspective. *Am. Anthropol.* 83:796–823
139. Harris, A., King, Y., eds. 1989. *Rocking the Ship of State: Toward A Feminist Peace Politics.* Boulder, CO: Westview Press
140. Hausfater, G., Hrdy, S. B. 1984. Comparative and evolutionary perspectives on infanticide: introduction and overview. In *Infanticide: Comparative and Evolutionary Perspectives,* ed. G. Hausfater, S. Hrdy, pp. xiii–xxxv. NY: Aldine
141. Heggenhougen, H. K. 1980. Fathers and childbirth: an anthropological perspective. *J. Nurse-Midwifery* 25(6):21–25
142. Herdt, G. 1989. Gay and lesbian youth, emergent identities and cultural scenes at home and abroad. *J. Homosex.* 17(1–2):1–42
142a. Hern, W. 1990. The politics of choice: abortion as insurrection. See Ref. 134, pp. 127–46
143. Hewlett, B. 1991. *Intimate Fathers: The Nature and Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care.* Ann Arbor: Univ. Mich. Press
144. Hillier, S. 1989. Women and population control in China: issues of sexuality, power, and control. *Fem. Rev.* 29:101–13
145. Hochschild, A. with Machung, A. 1989. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home.* NY: Viking Penguin
146. Holmes, L. 1984. Alabama granny midwife. *J. Med. Soc. NJ* 81(5):389–91
146a. Howell, N. 1987. *Demography of the Dobe !Kung.* NY: Academic
147. Hubbard, R. 1990. *The Politics of Women's Biology.* New Brunswick: Rutgers Univ. Press
148. Hunte, P. A. 1981. The role of the *dai* in urban Afghanistan. *Med. Anthropol.* 5(1):17–26
149. Irwin, S., Jordan, B. 1987. Knowledge, practice, and power: court-ordered cesarean sections. *Med. Anthropol. Q.* 1(3):319–34
150. Jacquette, J. 1989. *The Women's Movement in Latin America.* London: Unwin Hyman
151. Jeffrey, P., Jeffrey, R., Lyon, A. 1984. Female infanticide and amniocentesis. *Soc. Sci. Med.* 19:1207–12
152. Jeffrey, P., Jeffrey, R., Lyon, A. 1988. *Labour Pains and Labour Power.* London: Zed Press
153. Jelliffe, D. B., Jelliffe, E. F. P. 1975. Human milk, nutrition, and the world resource crisis. *Science* 188:557
154. Johnson, S. M., Snow, L. F. 1982. Assessment of reproductive knowledge in an inner-city clinic. *Soc. Sci. Med.* 16:1657–62
155. Jones, R. 1990. The politics of reproductive biology: exclusionary policies in the U. S. See Ref. 134, pp. 39–52
156. Jordan, B. 1978. *Birth in Four Cultures: A Cross-Cultural Study of Child-birth in Yucatan, Holland, Sweden and the U. S.* Shelborne, VT: Eden Press
157. Jordan, B. 1981. Studying childbirth: The experience and methods of a woman anthropologist. See Ref. 296, pp. 181–216
158. Jordan, B. 1987. The hut and the hospital: information, power, and symbolism in the artifacts of birth. *Birth* 14(1):36–40
159. Jordan, B. 1989. Cosmopolitican obstetrics: some insights from the training of traditional midwives. *Soc. Sci. Med.* 28(9):925–44

160. Jordan, B., Irwin, S. 1989. The ultimate failure: court-ordered caesarean section. See Ref. 365, pp. 13–24
161. Jordanova, L. J. 1980. Natural facts: a historical perspective on science and sexuality. In *Nature, Culture and Gender*, ed. C. MacCormack, M. Strathern, pp. 42–69. NY: Cambridge Univ. Press
162. Kamerman, S., Kahn, A., Kingston, P. 1983. *Maternity Policies and Working Women*. NY: Columbia
163. Kaplan, T. 1991. Community and resistance in women's political culture. *Dialect. Anthropol.* 15:259–67
164. Katz, M., Konner, M.1981. The Role of the Father: An Anthropological Perspective In *Child Development*, ed. Michael Lamb, pp. 155–85. NY: John Wiley
165. Kay, M., ed. 1982. *Anthropology and Human Birth*. Phildaelphia: F. A. Davis
166. Kerns, V. 1985. Sexuality and social control among the Garifuna. See Ref. 28, pp. 87–100
167. Kishwar, M. 1987. The continuing deficit of women in India and the impact of amniocentesis. See Ref. 58, pp. 30–37
168. Kitzinger, S. 1979. *Women as Mothers: How they See Themselves in Different Cultures*. NY: Random House
169. Kitzinger, S. 1982. The social context of birth: some comparisons between childbirth in Jamaica and Britain. See Ref. 201, pp. 181–204
170. Klein, R. D., ed. 1989. *Infertility*. Winchester, MA: Unwin Hyman/Pandora
171. Knight, C. 1988. Menstrual synchrony and the Australian rainbow snake. See Ref. 39, pp. 232–56
172. Kobrin, F. 1966. The American midwife controversy. *Bull. Hist. Med.* 40:350–63
173. Konner, M. J. 1976. Maternal care, infant behavior, and development among the !Kung. In *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and their Neighbors*, ed. R. B. Lee, I. DeVore, pp. 218–45. Cambridge: Cambridge Univ. Press
174. Konner, M., Shostak, M. 1987. Timing and management of birth among the !Kung: biocultural interaction in reproductive adaptation. *Cult. Anthropol.* 2(1):11–28
175. Koonz, C. 1987. *Mothers in the Fatherland: Women, the Family, and Nazi Politics*. NY: St. Martins
176. Kruks, S., Rapp, R., Young, M., eds. 1989. *Promissory Notes: Women and the Transition to Socialism*. NY: Monthly Review Press
177. Laderman, C. 1983. *Wives and Midwives: Childbirth in Rural Malaysia*. Berkeley: Univ. Calif. Press
178. Lambeck, M. 1985. Motherhood and other careers in Mayotte. See Ref. 28, pp. 67–86
179. Lamp, F. 1988. Heavenly bodies: menses, moon, and rituals of license among the Temne of Sierra Leone. See Ref. 39, pp. 210–31
180. Lamphere, L. 1987. *From Working Daughters to Working Mothers*. Ithaca, NY: Cornell Univ
181. Lancaster, J. 1986. Human adolescence and reproduction: an evolutionary perspective. In *School-Age Pregnancy and Parenthood: Biosocial Dimensions*, ed. J. B. Lancaster, B. Hamburg, pp. 17–38. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter
182. Lancaster, J. B., Hamburg, B. 1986. The biosocial dimensions of school-age pregnancy and parenthood: an introduction. See Ref. 181, pp. 3–13
183. Lancaster, J. B., King, B. 1985. An evolutionary perspective on menopause. See Ref. 28, pp. 13–20
184. Laughlin, C. Jr. 1989. Pre-and perinatal anthropology: a selective review. *Pre-and PariNatal Psychol.* 3(4):261–96
185. Lawrence, D. 1988. Menstrual politics: women and pigs in rural Portugal. See Ref. 39, pp. 117–36
186. Layne, L. 1990. Motherhood lost: cultural dimensions of miscarriage and stillbirth in America. *Women and Health* 16(3–4):69–98
187. Lazarus, E. S. 1988. Theoretical cosiderations for the study of the doctor-patient relationship: implications of a perinatal study. *Med. Anthropol. Q.* 2(1):34–58
188. Lazarus, E. 1988. Poor women, poor outcomes: social class and reproductive health. See Ref. 229, pp. 39–54
189. Lazarus, E. S. 1990. Falling through the cracks: contradictions and barriers to care in a prenatal clinic. *Med. Anthropol.* 12:269–87
190. Leavitt, J. W. 1986. *Brought to Bed: Child-Bearing in America, 1750–1950*. NY: Oxford Univ. Press
191. Levin, B. 1988. The cultural context of decision-making for catastrophically ill newborns: the case of Baby Janc Doe. See Ref. 229, pp. 178–93
192. Levin, B. 1989. Decision making about care of catastrophically ill newborns. See Ref. 365, pp. 84–97
193. Lewin, E. 1981. Lesbianism and motherhood: implications for child custody. *Hum. Organ.* 40(1):6–14
194. Lewin, E. 1985. By design: reproductive strategies and the meaning of motherhood. See Ref. 95, pp. 123–77
195. Lewin, E. 1991. Claims to motherhood:

custody disputes and maternal strategies. See Ref. 112, pp. 76–97
196. Lock, M. 1988. The selfish housewife and menopausal syndrome in Japan. In *Women in International Development Publication Series*. Work. Pap. 54. East Lansing: Michigan State Univ.
197. Lorber, J. 1987. In vitro fertilization and gender politics. *Women & Health* 13(1/2):117–33
198. Lozoff, B., Wolf, A. W., Davis, N. S. 1984. Co-sleeping in urban families with young children in the U. S. *Pediatrics* 74:171–82
199. Luker, K. 1978. *Taking Chances: Abortion and the Decision Not to Contracept*. Berkeley: Univ. Calif. Press
200. Luker, K. 1984. *Abortion and The Politics of Motherhood*. Berkeley: Univ. Calif. Press
201. MacCormack, C. P., ed. 1982. *Ethnography of Fertility and Birth*. NY: Academic
202. MacCormack, C. P. 1982. Health, fertility and birth in Moyamba District, Sierra Leone. See Ref. 201, pp. 115–39
203. Macklin, R. 1990. Ethics and human reproduction: international perspectives. *Soc. Probl.* 37(1):38–50
204. Margolis, M. 1984. *Mothers and Such: Views of American Women and Why They Changed*. Berkeley: Univ. Calif. Press
205. Marshall, P., Bennett, L., eds. 1990. Culture and behavior in the AIDS epidemic. *Med. Anthropol. Q.* (Spec. Issue) 4(1)
206. Martin, E. 1987. *The Woman in the Body*. Boston: Beacon
207. Martin, E. 1988. Premenstrual syndrome: discipline, work and anger in late industrial societies. See Ref. 39, pp. 161–86
208. Martin, E. 1991. The ideology of reproduction: the reproduction of ideology. See Ref. 112, pp. 300–14
209. Martin, E. 1991. The egg and the sperm. *Signs* 16(3):485–501
210. Martin, J. 1990. Motherhood and power: the production of a women's culture of politics in a Mexican community. *Am. Ethnol.* 17(3):470–90
211. McClain, C. S. 1981. Women's choice of home or hospital birth. *J. Fam. Pract.* 12(6):1033–38
212. McClain, C. S. 1982. Toward a comparative framework for the study of childbirth: a review of the literature. In *The Anthropology of Human Birth*, ed. M. Kay, pp. 25–61. Philadelphia: F. A. Davis
213. McClain, C. S.1983. Perceived risk and choice of childbirth services. *Soc. Sci. Med.* 17(23):1857–65
214. McClain, C. S. 1985. Why women choose trial of labor or repeat caesarean section. *J. Fam. Practice* 21(3):210–16
215. McClain, C. S. 1987. Patient decision making: the case of delivery method after a previous cesarean section. *Cult., Med., Psychiatr.* 11:495–508
216. McClain, C. S. 1987. Some social network differences between women choosing and home and hospital birth. *Hum. Organ.* 46(2):146–52
217. McClain, C. S., ed. 1989. *Women As Healers: Cross-Cultural Perspectives*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press
218. McClintock, M. K. 1981. Social control of the ovarian cycle and the function of estrous synchrony. *Am. Zool.* 21:243–56
219. McKenna, J. 1990. Evolution and sudden infant death syndrome. Pts. I–III. *Hum. Nat.* 1(2):145–303
220. McLaren, A. 1984. *Reproductive Rituals: the Perception of Fertility in England from the Sixteenth Century to the Nineteenth Century*. London/NY: Methuen
221. McLaren, A. 1990. *A History of Contraception: From Antiquity to the Present Day*. London: Basil Blackwell
222. McNeil, M., Varcoe, I., Yearley, S., eds. 1990. *The New Reproductive Technologies*. NY: St. Martin's Press
223. Mead, M. 1928. *Coming of Age in Samoa*. NY: William Morrow
224. Mead, M., Newton, N. 1967. Cultural patterning of perinatal behavior. In *Childbearing: Its Social and Psychological Aspects*, ed. S. Richardson, A. F. Guttmacher, pp. 142–244. Baltimore: Williams and Wilkins
225. Miall, C. 1986. The stigma of involuntary childlessness. *Soc. Probl.* 33(4):268–82
226. Michaelson, K., ed. 1981. *And the Poor Get Children*. NY: Monthly Review Press
227. Michaelson, K. 1988. Bringing up baby: expectations and reality in early postpartum. See Ref. 229, pp. 252–60
228. Michaelson, K. 1988. Childbirth in America: a brief history and contemporary issues. See Ref. 229, pp. 1–32
229. Michaelson, K., ed. 1988. *Childbirth in America: Anthropological Perspectives*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey
230. Millard, A. 1990. The place of the clock in pediatric advice: rationales, cultural themes, and impediments to breastfeeding. *Soc. Sci. Med.* 31(2):211–21
231. Miller, B. 1981. *The Endangered Sex: Neglect of Female Children in Rural*

*North India*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press
232. Miller, B. 1986. Prenatal and postnatal sex-selection in India. Women in International Development Publication Series #107. East Lansing, Mich.: Michigan State Univ.
233. Miller, B. 1987. Female infanticide and child neglect in rural north India. In *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*, ed. N. Scheper-Hughes, pp. 135–44. Dordrecht: Reidel
234. Modell, J. 1986. In search: the purported biological basis of parenthood. *Am. Ethnol*. 13(4):646–61
235. Modell, J. 1988. Meanings of love: adoption literature and Dr. Spock, 1946–1985. In *Emotion and Social Change*, ed. C. Z. Stearns, P. W. Stearns, pp. 151–91. NY: Holmes & Meier
236. Modell, J. 1988. The performance of talk: interviewing birthparents and adoptees. *Int. J. Oral Hist*. 9(1):6–26
237. Modell, J. 1989. Last chance babies: interpretations of parenthood in an in vitro fertilization program. *Med. Anthropol. Q*. 3(2):124–38
238. Mohr, J. 1978. *Abortion in America: The Origins and Evolution of National Policy*. NY: Oxford Univ. Press
239. Molyneux, M. 1989. The politics of abortion in Nicaragua: revolutionary pragmatism—or feminism in the realm of necessity? *Fem. Rev*. 29:114–33
240. Montagu, A. 1937. *Coming Into Being Among the Australian Aborigines*. London: G. Routledge & Sons
241. Morgan, L. 1989. When does life begin? A cross-cultural perspective on the personhood of fetuses and young children. In *Abortion Rights and Fetal "Personhood,"* ed. E. Doerr, J. Prescott, pp. 97–114. Long Beach, CA: Centerline
242. Morse, J., Harrison, M., Williams, K. 1988. What determines the duration of breastfeeding. See Ref. 229, pp. 261–69
243. Morsy, S. 1982. Childbirth in an Egyptian village. See Ref. 212, pp. 147–74
244. Morsy, S. 1991. Biotechnology and the international politics of population control: long-term contraception in Egypt. *Signs*. In press
245. Mukhopadhyay, C. C., Higgins, P. J. 1988. Anthropological studies of women's status revisited: 1977–1987. *Annu. Rev. Anthropol*. 17:461–95
246. Munroe, R. L., Munroe, R. H., Whiting, J. W. M. 1973. The couvade: a psychological analysis. *Ethos* 1:30–74
247. Myers, F. 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self*. Washington DC: Smithsonian
248. Nag, M. 1980. How modernization can also increase fertility *Curr. Anthropol*. 21:571–87
249. Nag, M., White, B., Peet, R. C. 1978. An anthropological approach to the study of the economic value of children in Java and Nepal. *Curr. Anthropol*. 19(2):293–306
250. Nelson, M. 1983. Working-class women, middle-class women, and models of childbirth. *Soc. Probl*. 30(3):284–97
251. Nelson, M. 1989. Negotiating care: relationships between family daycare providers and mothers. *Fem. Stud*. 15(1):7–34
252. Newman, L. (n.d.) *Birth Control: An Anthropological View*. Reading, PA: Addison-Wesley Module
253. Newman, L. 1976. Unwanted pregnancy in California: some cultural considerations. In *Culture, Natality, and Family Planning*, ed. J. F. Marshall, S. Polgar, pp. 156–66. Chapel Hill: Univ. N. Carolina
254. Newman, L. 1980. Parents' perceptions of their low birth weight infants. *Pediatrician* 9:182–90
255. Newman, L. 1981. Midwives and modernization. *Med. Anthropol*. 5(1):1–12
256. Newman, L. F., ed. 1985. *Women's Medicine: A Cross-Cultural Study of Indigenous Fertility Regulation*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press
256a. Newman, L. F. 1986. Premature infant behavior: an ethological study in a special care nursery. *Hum. Organ*. 45(4):327–33
257. Newman, L. 1988. The artificial womb: social and sensory environments of low birthweight infants. See Ref. 229, pp. 204–10
258. Newton, N. 1972. Childbearing in broad perspective. In *Pregnancy, Birth and the Newborn Baby*. Boston: Delacorte Press
259. Newton, N., Newton, M. 1972. Childbirth in cross-cultural perspective. In *Modern Perspectives in Psycho-Obstetrics*, ed. J. Howells. Edinburgh: Oliver and Boyd
260. Oakley, A. 1977. Cross-cultural practices. In *Benefits and Hazards of the New Obstetrics*, ed. T. Chard, M. Richards, pp. 18–33. Philadelphia: Lippincott
261. Oakley, A. 1979. *Becoming A Mother*. NY: Schocken
262. Oakley, A. 1981. *Woman Confined: Sociology of Childbirth*. NY: Schocken
263. Oakley, A. 1984. *The Captured Womb:*

*A History of the Medical Care of Pregnant Women*. NY: Basil Blackwell
264. Okely, J. 1975. Gypsy women, models in conflict. In *Perceiving Women*, ed. S. Ardener, pp. 55–86. NY: John Wiley
265. Olesen, V. 1986. Analyzing emergent issues in women's health: the case of the toxic-shock syndrome. In *Culture, Society, and Menstruation*, ed. V. Olesen, N. Woods, pp. 51–62. NY: Hemisphere
266. O'Neil, J., Kaufert, P. 1990. Cooptation and control: the reconstruction of Inuit birth. *Med. Anthropol. Q.* 4(4):427–42
267. O'Neil, J., Kaufert, P. 1990. The politics of obstetric care: the Inuit experience. See Ref. 134, pp. 53–68
268. Ong, A. 1990. State versus Islam: Malay families, women's bodies and the body politic in Malaysia. *Am. Ethnol.* 17(2):258–76
269. Paige, K. E., Paige, J. 1981. *The Politics of Reproductive Ritual.* Berkeley: Univ. Calif. Press
270. Patel, V. 1989. Sex determination and sex-preselection tests in India: modern techniques for femicide. *Bull. Concerned Asian Scholars* 21(1):2–10
271. Paul, L. 1978. Careers of midwives in a Mayan community. In *Women in Ritual and Symbolic Roles*, ed. J. Hoch-Smith, A. Spring, pp. 129–50. NY: Plenum
272. Petchesky, R. 1984. *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality and Women's Freedom*. NY: Longman
273. Petchesky, R. 1987. Fetal images: the power of visual culture in the politics of reproduction. *Fem. Stud.* 13(2):263–92
274. Pillsbury, B. 1990. The politics of family planning: sterilization and human rights in Bangladesh. See Ref. 134, pp. 165–96
275. Poland, M. 1988. Adequate prenatal care and reproductive outcome. See Ref. 229, pp. 55–65
276. Poland, M. 1989. Ethical issues in the delivery of quality care to pregnant indigent women. See Ref. 365, pp. 42–50
277. Polgar, S., ed. 1971. *Culture and Population*. NY: Schenkman
278. Polgar, S., ed. 1975. *Population, Ecology and Social Evolution.* The Hague: Mouton
279. Pollitt, K. 1990. Fetal rights—a new assault on feminism. *The Nation* 250(March 26):409–18
280. Potter, S. H. 1987. Birth planning in rural China: a cultural account. In *Child Survival*, ed. N. Scheper-Hughes, pp. 33–58. Dordrecht: D. Reidel
281. Powers, M. 1980. Menstruation and reproduction: an Oglala case. *Signs* 6(1):54–65
282. Raphael, D. 1973. The role of breast-feeding in a bottle-oriented world. *Ecol. Food Nutr.* 2:121–26
283. Raphael, D., ed. 1975. *Women and Reproduction.* The Hague: Mouton
284. Rapp, R. 1984. Amniocentesis: the ethics of choice. *Ms.* April:97–100
285. Rapp, R. 1987. Moral pioneers: women, men and fetuses on a frontier of reproductive technology. *Women & Health* 13(1/2):101–16
286. Rapp, R. 1988. Chromosomes and communication: the discourse of genetic counseling. *Med. Anthropol. Q.* 2(2): 143–57
287. Rapp, R. 1988. The power of "positive" diagnosis: medical and maternal discourses on amniocentesis. See Ref. 229, pp. 103–16
288. Rapp, R. 1991. Constructing amniocentesis: maternal and medical discourses. See Ref. 112, pp. 28–42
289. Rapp, R. 1992. Reproduction and gender hierarchy: amniocentesis in contemporary America. In *Gender Hierarchies: The Anthropological Approach*, ed. B. Miller. Cambridge: Cambridge Univ. Press. In press
290. Rashkin, E. (n.d.) *Reproductive Choice in Cuba and El Salvador: A Comparative Study*. NY: Women's Int. Resource Exch.
291. Raybeck, D. 1985. A diminished dichotomy: Kelantan Malay and traditional Chinese perspective. See Ref. 28, pp. 155–69
292. Reid, J. 1979. "Women's business": cultural factors affecting the use of family planning services in an aboriginal community. *Med. J. Austral.* 1:1–4
293. Reid, M. 1989. Sisterhood and professionalization: a case study of the American lay midwife. See Ref. 217, pp. 219–38
294. Rich, A. 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. NY: Norton
295. Riviere, P. G. 1974. The couvade: a problem reborn. *Man* 9:423–35
296. Romalis, S., ed. 1981. *Childbirth: Alternatives to Medical Control*. Austin: Univ. Texas Press
297. Rosenberg, H. 1987. Motherwork, stress, and depression. In *Feminism and Political Economy: Women's Struggles*, ed. H. J. Maroney, M. Luxton, pp. 181–96. Toronto: Methuen
298. Ross, E. 1986. Potatoes, population and the Irish Famine: the political economy of demographic change. See Ref. 132, pp. 196–220
299. Rothman, B. K. 1982. *In Labor: Women*

*and Power in the Birthplace*. NY: W. W. Norton
300. Rothman, B. K. 1983. Midwives in transition: The structure of a clinical revolution. *Soc. Probl.* 30(3):262–71
301. Rothman, B. K. 1986. *The Tentative Pregnancy. Prenatal Diagnosis and the Future of Motherhood*. NY: Viking/ Penguin
302. Rothman, B. K. 1987. Reproductive technology and the commodification of life. *Women & Health* 13(1/2):95–100
303. Rothman, B. K. 1988. The decision to have or not to have amniocentesis. See Ref. 229, pp. 90–102
304. Rothman, B. K. 1989. *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. NY: W. W. Norton
305. Rothstein, F. Capitalist industrialization and the increasing cost of children. See Ref. 10, pp. 37–52
306. Sacks, K. B. 1989. *Caring By the Hour: Women, Work, and Organizing*. Champaign: Univ. Illinois Press
307. Safa, H., ed. 1990. *In the Shadow of the Sun*. Boulder, CO: Westview Press
308. Sandelowski, M. 1990. Fault lines: infertility and imperiled sisterhood. *Fem. Stud.* 16(1):33–52
309. Sandelowski, M. 1991. Compelled to try: the never-enough quality of conceptive technology. *Med. Anthropol. Q.* 5(1):29–47
310. Saraceno, C. 1984. Shifts in public and private boundaries: women as mothers and service workers in Italian daycare. *Fem. Stud.* 10(1):7–30
311. Sarah, R. 1987. Power, certainty, and the fear of death. *Women & Health* 13(1/2):59–71
312. Sargent, C. 1982. Solitary confinement: birth practices among the Bariba. See Ref. 212, pp. 193–210
313. Sargent, C. F. 1989. *Maternity, Medicine, & Power: Reproductive Decisions in Urban Benin*. Berkeley: Univ. Calif. Press
314. Sargent, C. 1990. The politics of birth: cultural dimensions of pain, virtue, and control among the Bariba of Benin. See Ref. 134, pp. 69–81
315. Sargent, C., Stark, N. 1989. Childbirth education and childbirth models: parental perspectives on control. *Med. Anthropol. Q.* 3(1):36–51
316. Savage, M. 1988. The law of abortion in the U.S.S.R. and the P.R.C.: women's rights in two socialist countries. *Stanford Law Rev.* 40:1028–1063
discriminatory attitudes about disability. *Women & Health* 13(1/2):217–24
318. Scheper-Hughes, N., ed. 1987. *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*. Dordrecht: Reidel
319. Scheper-Hughes, N. 1989. Lifeboat ethics: mother love and child death in Brazil. *Natl. Hist.* October:142–47
320. Scheper-Hughes, N. 1990. Theft of life. *Society* 27(6):57–62
321. Schneider, J., Schneider, P. 1984. Demographic transitions in a Sicilian rural town. *J. Fam. Hist.* 9(3):245–73
322. Schneider, J., Schneider, P. 1991. Sex and respectability in an age of fertility decline: a Sicilian case study. *Soc. Sci. Med*. In press
323. Scrimshaw, S. 1978. Infant mortality and behavior in the regulation of family size. *Popul. Dev. Rev.* 4:383–403
324. Shaw, N. 1974. *Forced Labor: Maternity Care in the U.S.* NY: Pergamon Press
325. Sibisi, H. 1975. Some notions of purity and impurity among the Zulu *J. Anthropol. Soc. Oxford* 6(1)
326. Silk, J. 1980. Adoption and kinship in Oceania. *Am. Anthropol.* 82:799–820
327. Silk, J. 1987. Adoption among the Inuit. *Ethos* 15:320–29
328. Silk, J. 1987. Adoption and fosterage in human societies. *Cult. Anthropol.* 2(1):30–49
329. Silverman, S. 1975. The life-crisis as a clue to social function: the case of Italy. In *Toward An Anthropology of Women*, ed. R. R. Reiter, pp. 309–21. NY: Monthly Review Press
330. Simonelli, J. M. 1986. *Two Boys, a Girl, and Enough: Reproductive and Economic Decision Making on the Mexican Periphery*. Boulder, CO: Westview Press
331. Simonelli, J. 1990. The politics of below-replacement fertility: policy and power in Hungary. See Ref. 134, pp. 101–13
332. Skultans, V. 1970. The symbolic significance of menstruation and the menopause. *Man* 5(4):639–51
333. Skultans, V. 1988. Menstrual symbolism in South Wales. See Ref. 39, pp. 137–60
334. Snitow, A., Stansell, C., Thompson, S. 1983. *Powers of Desire*. NY: Monthly Review Press
335. Snow, L., Johnson, S., Mayhew, H. 1978. The behavioral implications of some old wives' tales. *Obstet.-Gynecol.* 51(6):727–32
336. Soto, J. M. 1987. West Indian child

In *Caribbean Life in New York City,* pp. 131–149. NY: Cent. Migration Stud.
337. Spallone, P., Steinberg, D. L., eds. 1987. *Made to Order: The Myth of Reproductive and Genetic Progress.* NY: Pergamon Press
338. Stack, C. 1974. *All Our Kin.* NY: Harper Colophon
339. Stolcke, V. 1986. New reproductive technologies: same old fatherhood. *Crit. Anthropol.* 6(3):5–31
340. Stoler, A. 1989. Making empire respectable: race and sexual morality in 20th-century colonial cultures. *Am. Ethnol.* 16(4):634–60
341. Stoler, A. 1989. Rethinking colonial categories: European communities in Sumatra and the boundaries of rule. *Comp Stud. Soc. Hist.* 31(1):134–61
342. Strathern, M. 1991. Future kinship and the study of culture. In *The Age of the City,* ed. A. Cohen, K. Fukui. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press. In press
343. Sukkary, S. 1981. She is no stranger: the traditional midwife in Egypt. *Med. Anthropol.* 5(1):27–34
344. Sullivan, M. 1989. Absent fathers in the inner city. *Ann. Am. Acad. Polit. Soc. Sci.* 501:48–58
345. Terry, J. 1989. The body invaded: medical surveillance of women as reproducers. *Social. Rev.* 89(3):13–44
346. Thompson, S. 1991. "Drastic Entertainments": teenage mothers' signifying narratives. See Ref. 112, pp. 269–81
347. Treichler, P. 1988. AIDS, gender, and biomedical discourse: current contests for meaning. In *AIDS: The Burdens of History,* ed. E. Fee, D. Fox, pp. 232–43. Berkeley: Univ. Calif. Press
348. Trevathan, W. 1987. *Human Birth: An Evolutionary Perspective.* Chicago: Aldine de Gruyter
349. Tribe, L. 1990. *Abortion: The Clash of Absolutes.* NY: W. W. Norton
350. Tronick, E. Z., Morelli, G. A., Winn, S. 1987. Multiple caretaking among Efe (Pygmy) infants. *Am. Anthropol.* 89(1): 96–106
351. Tsing, A. 1991. Monster stories: Women charged with perinatal endangerment. See Ref. 112, pp. 282–99
352. Van Esterik, P. 1989. *Beyond the Breast-Bottle Controversy.* New Brunswick: Rutgers Univ. Press
353a. Vance, C., ed. 1984. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality.* NY: Routledge & Kegan Paul
353b. Vance, C. 1991. Anthropology rediscovers sexuality. *Soc. Sci. Med.* In press
354. Vatuk, S. 1985. South Asian cultural conceptions of sexuality. See Ref. 28, pp. 137–54
355. Vinovskis. 1986. Adolescent sexuality, pregnancy, and childbearing in early America. See Ref. 181, pp. 303–22
356. Ward, M. 1986. *Poor Women and Powerful Men: America's Great Experiment in Family Planning.* Boulder, CO: Westview Press
357. Ward, M. 1990. The politics of adolescent pregnancy: turf and teens in Louisiana. See Ref. 134, pp. 101–13
358. Ward, M. 1991. Cupid's touch: the lessons of the family planning movement for the AIDS epidemic. *J. Sex Res.* In press
359. Watkins, S. C. 1987. The fertility transition: Europe and the third world compared. *Sociol. Forum* 2(4):645–73
360. Weiner, A. 1976. *Women of Value, Men of Renown.* Austin: Univ. Texas
361. Weiner, A. 1979. Trobriand kinship from another view: the reproductive power of women and men. *Man* 14(2): 328–48
362. Weiner, A. 1992. *Inalienable Possessions: Reconfiguring Reciprocity.* Berkeley: Univ. Calif. Press
363. Wertz, D., Wertz, R. 1977. *Lying In: A History of Childbirth in America.* NY: Free Press
364. Weston, K. 1991. *Families We Choose.* NY: Columbia Univ. Press
365. Whiteford, L. M., Poland, M. L., eds. 1989. *New Approaches to Human Reproduction: Social and Ethical Dimensions.* Boulder, CO: Westview Press
366. Whiteford, L., Sharinus, M. 1988. Delayed accomplishments: family formation among older first-time parents. See Ref. 229, pp. 239–51
367. Whitehead, H. 1986. The varieties of fertility cultism in New Guinea, Pt. 1. *Am. Ethnol.* 13(1):80–99
368. Whiting, J., Burbank, V., Ratner, M. 1986. The duration of maidenhood across cultures. See Ref. 181, pp. 273–302
369. Williams, L. 1988. "It's going to work for me." Repsonses to failures of IVF. *Birth* 15(3):153–56
370. Williamson, J. 1989. Every virus tells a story: the meaning of HIV and AIDS. In *Taking Liberties: AIDS and Cultural Politics,* ed. E. Carter, S. Watney. London: Serpent's Tail
371. Wilmsen, E. 1982. Studies in diet, nutrition, and fertility among a group of Kalahari Bushmen in Botswana. *Soc. Sci. Info.* 22:95–125

372. Wolf, D. 1982. Lesbian childbirth and artificial insemination. See Ref. 212, pp. 321–40
373. Worthman, C. 1987. Interactions of physical maturation and cultural practice in ontogeny: Kikuyu adolescents. *Cult. Anthropol.* 2(1):29–38
374. Wright, A. 1982. Attitudes toward childbearing and menstruation among the Navajo. See Ref. 212, pp. 337–94
375. Wright, P. 1989. Babyhood: the social construction of infant care as a medical problem in England. In *Biomedicine Examined*, ed. M. Lock, D. Gordon, pp. 299–330. Dordrecht: Kluwer
376. Yanagisako, S. J. 1979. Family and household: the analysis of domestic groups. *Annu. Rev. Anthropol.* 8:161–205
377. Yanagisako, S. J., Collier, J. F. 1987. Toward a unified analysis of gender and kinship. In *Gender and Kinship,* ed. J. F. Collier, S. J. Yanagisaki, pp. 14–50. Stanford: Stanford Univ. Press
378. Zelizer, V. 1985. *Pricing the Priceless Child: The Changing Social Value of Children*. NY: Basic

McKenzie Wark

# Manifest RetroDada

Traducere de Daniel Clinci

RetroDada începe cu dezgust. Încă o dată, lumea îşi porneşte războiul. În vreme ce unele oraşe sunt atacate de bombardiere, altele sunt bombardate cu târguri de artă. De data aceasta, nu mai există o Elveţie a neutralităţii în care refugiaţii să-şi poată răcori picioarele; acum, întreg globul se supraîncălzeşte. Insomnia raţiunii naşte monştri.

Dar înainte să facem doi paşi înainte, să facem un salt înapoi. Un secol înapoi. Înapoi la primul dintre războaiele mondiale care au fost numărate; înapoi la naşterea dezgustului Dada. Înapoi la acel mare refuz a ceea ce avea să devină secolul. De ce n-ar rula un .gif înapoi, la fel de bine ca şi înainte? Este momentul pentru RetroDada! În principiu, RetroDada este împotriva manifestelor, dar este şi împotriva principiilor. Deci, să începem.

Lumea este plină de greşeli, dar cea mai gravă este arta care s-a făcut. Arta ne-a dat Infernul lui Dante stilizat de decoratorii de interior. RetroDada nu încearcă să facă pe plac artei, nici anti-artei; nimeni nu ar trebui să slujească la stăpâni. Vom pune punct spectacolului şi îl vom înlocui cu râsul convulsiv de la un continent la altul. Este, în cele din urmă, un căcat, dar de acum înainte noi ne vom căca în culori diferite.

Psihanaliza este ea însăşi boala. Ea face ca sinele burghez să pară interesant. Etica produce atrofiere, ca orice altă rană produsă de inteligenţă. Teoria ne ghidează în cerc către prejudecăţile pe care le-am avut dintotdeauna. Avem nevoie de lucrări tandre şi precise şi, pentru totdeauna, dincolo de înţelegere. Avem multe lucruri negative de făcut.

RetroDada este intensitatea noastră. RetroDada este pentru şi împotriva unităţii. RetroDada este suprimarea motivelor. RetroDada este refuzul unei moşteniri. RetroDada este o efuziune convulsivă, ca un telefon mobil gătit la microunde. RetroDada este divinitatea

de cea mai joasă speţă. RetroDada nu are teorie. Este destulă d-asta în şcoala de artă. Ne plac lucrurile vechi pentru prospeţimea lor.

Cum să faci un manifest RetroDada: Ia un manifest Dada sau două. Copiază părţile bune. Aruncă-le într-un fişier. Mută bucăţile [*bits*] pe-acolo. Îmbunătăţeşte-le. Manifestul va fi ca tine. În ceea ce priveşte inteligenţa, ea se va găsi pe străzi.

RetroDada lucrează cu toată puterea pentru a introduce idiotul peste tot pe. RetroDada este o formă de capital de risc pentru exploatarea ideilor altor oameni. Dumnezeu îşi permite să nu aibă succes. La fel şi RetroDada. Este un lux fără valoare şi preţ. RetroDada nu se dă pe nimic, nici pe muncă, nici pe joacă. RetroDada te seduce cu propria ta idee.

RetroDada este, simultan, şi stand-up comedy şi parastas. RetroDada se încrede doar în sinceritatea situaţiilor. RetroDada se luptă împotriva thanaticismului[1] vremurilor. RetroDada dezvoltă plasticitatea digitalului. Ar trebui ca arta, literatura şi cinematografia să fie gratuite. Mediul este la fel de neimportant ca şi noi. Formarea este singurul lucru esenţial. Luaţi orice material.

RetroDada este un virus teoretic. RetroDada înseamnă să te laşi în voia evenimentelor. Spune da unei vieţi care se îndreaptă în jos, către negare. RetroDada refuză să fie contemporană cu căcaturile astea. RetroDada restabileşte arta şi viaţa cotidiană, pentru ca ele să poată face sex queer pe alei întunecate. RetroDada este apatridia minţii. RetroDada respinge ordinea stilată şi dezordinea stilizată a esteticii contemporane. Suntem convinşi de arbitrarul şi falsitatea creaţiei noastre amărâte, lumea. Privim fără probleme în înălţimi şi adâncuri.

Să furăm numai de la cei mai buni şi de la faptele lor, nu de la stilurile lor. Răsunătoarea Sophie Taeuber, bateristul [*drum-banger*] Richard Huelsenbeck, tubularul Hugo Ball, mistica Emmy Hennings, agitatorul Tristan Tzara, ironicul Jean Arp, dadasoful Raoul Hausmann, vitezomana Hannah Höch, crescătoarea de păsări Baroana Elsa. Să preluăm ce au lăsat, nu ce au căcat. Muzică, dansuri, teorii, manifeste, poeme, picturi, costume, măşti. Să se înceapă din nou, de la capăt.

Atâtea destine ale vestului au afectat Dada. A încercat deja totul, aşa că noi nu mai trebuie s-o facem. Arthur Cravan a devenit

[1] Vezi http://www.publicseminar.org/2014/04/birth-of-thanaticism (n. t.).

o legendă. Mina Loy a devenit poetă. Marcel Duchamp a devenit mentorul artei contemporane. Hugo Ball a devenit un catolic fervent. Emmy Hennings a devenit o mistică protestantă. Hannah Höch a scris o carte pentru copii trans-specii. Richard Huelsenbeck a devenit terapeut. Tristan Tzara a devenit comunist. Marcel Janco s-a întors în Orient. Baroana Elsa a murit în sărăcie şi anonimat. Jacques Vaché s-a sinucis înainte ca toate astea să înceapă.

A fi pentru acest manifest înseamnă a fi RetroDada! A fi împotriva acestui manifest înseamnă a fi RetroDada! A fi pentru şi împotriva acestui manifest înseamnă a fi RetroDada! A nu fi nici pentru, nici împotriva acestui manifest înseamnă a fi RetroDada! Nu există scăpare din istoria care urmează să fie nefăcută!

# Despre autori

**Walter Benjamin** (1892 – 1940) este unul dintre cei mai importanți filosofi şi teoreticieni ai secolului XX. A fost asociat cu Şcoala de la Frankfurt, dar gândirea lui combină elemente din idealismul şi romantismul german, marxismul occidental şi misticismul iudaic. A scris *Lucrarea de artă în epoca reproductibilității sale tehnice*, *Despre violență*, *Originea dramei baroce germane*, *Strada cu sens unic*, *Iluminări*, *Parisul celui de-al Doilea Imperiu la Baudelaire, Copilărie berlineză la 1900* etc.

**Judith Butler** este filosof şi teoretician preocupat de studiile de gen, studiile queer, dar şi de critica literară. În prezent este Maxine Elliot Professor la Departamentul de Literatură Comparată şi Programul de Teorie Critică de la Universitatea din California, Berkeley. Este membru al comitetului Jewish Voice for Peace şi directoarea Committee for Academic Freedom and Professional Responsibilities. Din 2014 este Cavaler al Ordinului Artelor şi Literelor din Franța, iar din 2015 a devenit membru corespondent al Academiei Britanice. A scris, printre altele, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex"*, *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death, Precarious Life: Powers of Violence and Mourning*; *Undoing Gender, Frames of War: When Is Life Grievable?*, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism, Senses of the Subject* şi *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*.

**Rosalyn Diprose** este profesor emerit de filosofie la University of New South Wales. Este cunoscută pentru activitatea ei interdisciplinară în (bio)etică, filosofie politică şi feminism. A publicat *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Marleau-Ponty & Levinas*, *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference* şi a editat volumul *Merleau-Ponty: Key Concepts*, alături de Jack Reynolds.

**Terry Eagleton** este probabil cel mai important teoretician şi critic literar din istoria Marii Britanii, şeful Catedrei de Literatură de la Universitatea Lancaster şi important critic al postmodernismului. A publicat peste 40 de cărţi, printre care *Teoria literaturii. O introducere*, *The New Left Church*, *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës*, *Criticism & Ideology*, *Marxism and Literary Criticism*, *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism*, *The Ideology of the Aesthetic*, *Ideology: An Introduction*, *The Illusions of Postmodernism*, *The Idea of Culture, After Theory*, *The Meaning of Life*, *On Evil*, *Why Marx Was Right*, *Culture and the Death of God şi Hope without Optimism*.

**Sarah Franklin** este antropolog, dar preocupată de feminism, studiile de gen, studiile culturale şi studiile despre reproducerea asistată. În 2001 contribuit la crearea unei noi discipline, antropologia ştiinţei, fiind prima persoană care o va preda în Marea Britanie. Din 2004 este profesor de Studii sociale ale bio-medicinei la London School of Economics. Din 2011 este şi profesoară de sociologie la University of Cambridge. Principalele volume publicate sunt: *Biological Relatives: IVF, stem cells and the future of kinship*, *Dolly Mixtures: the remaking of genealogy*, *Born and Made: an ethnography of preimplantation genetic diagnosis* (cu Celia Roberts*), Global Nature, Global Culture* (cu Celia Lury şi Jackie Stacey), *Embodied Progress: a cultural account of assisted conception*, *Off-Centre: feminism and cultural studies* (cu Celia Lury şi Jackie Stacey).

**Faye Ginsburg** este David B. Kriser Professor de Antropologie la Universitatea New York. Este fondatoarea Centrului de Media, Cultură şi Istorie de la această universitate, pe care îl conduce şi în prezent. Este codirectoarea Centrului pentru Religie şi Media şi a Consiliului pentru Studierea Dizabilităţilor de la NYU. A scris şi coeditat mai multe volume, printre care *Contested Lives: The Abortion Debate in An American Community*, *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, *9/11 and After, A Virtual Case Book*, *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. În prezent, lucrează alături de Rayna Rapp la *Disability, Personhood and the New Normal in 21st Century America*.

**Fredric Jameson** este critic şi teoretician marxist, unul dintre cei mai importanţi cercetători ai postmodernismului, Knut Schmidt-Nielsen Professor de Literatură Comparată şi Studii Romanice (Franceză) şi directorul centrului de Teorie Critică de la Duke University. A scris, printre altele, *Sartre: The Origins of a Style*, *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, *The Ideologies of Theory. Essays 1971 – 1986, Postmodernism and Cultural Theories*, *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism, Brecht and Method*, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, *The Antinomies of Realism* şi *The Ancients and the Postmoderns: On the Historicity of Forms*.

**Rayna Rapp** este profesoară de antropologie la University din Michigan. A primit mai multe premii importante pentru activitatea ei, printre care Basker Book Prize şi Staley Prize, School of American Research (*pentru Testing Women, Testing the Fetus: the Social Impact of Amniocentesis in America*). A scris mai multe articole de referinţă pentru domeniile antropologiei şi biotehnologiei, singură sau în colaborare, printre care „Entangled Ethnography: Imagining a Future for Young Adults with Learning Disabilities", „Reverberations: Disability and the Kinship Imaginary" şi „Disability Worlds" (cu Faye Ginsburg), „A Child Surrounds This Brain: the Future of Neurological Difference According to Scientists, Parents, and Diagnosed Young Adults" şi „Cell Life and Death, Child Life and Death: Genomic Horizons, Genetic Disease, Family Stories".

**McKenzie Wark** este profesor de studii media şi studii culturale la The New School din New York şi teoretician critic. A scris, printre altele, *Virtual Geography: Living With Global Media Events*, *The Virtual Republic: Australia's Culture wars of the 1990s*, *Celebrities, Culture and Cyberspace*, *A Hacker Manifesto*, *Gamer Theory*, *50 Years of Recuperation of the Situationist International*, *The Beach Beneath the Street: The Everyday Life and Glorious Times of the Situationist International*, *Telesthesia: Communication, Culture and Class*, *The Spectacle of Disintegration* şi *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*.

**Ewa Płonowska Ziarek** este Julian Park Professor de Literatură Comparată. Predă teorie feministă, etică şi teorie critică. A scris *The Rhetoric of Failure: Deconstruction of Skepticism, Reinvention of Modernism*, *An Ethics of Dissensus: Feminism, Postmodernity, and the Politics of Radical Democracy*, *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis* (cu Tina Chanter) şi a editat *Gombrowicz's Grimaces: Modernism, Gender, Nationality*. De asemenea, a publicat numeroase articole despre Kristeva, Irigaray, Derrida, Foucault, Levinas şi Fanon.